في معنى «المقابسة»... أو نار الكلام

العادل خضر / جامعي، تونس

> **«فقال له البخاري، وكان من تلامذته: ما أشكرنا على هذه الصّلات السّنيّة، وما أحمدنا لله على ما يهب لنا منك من هذه الفوائد الدّائمة؟!فقال: هذا بكم اقتبست، وبحجركم قدحت، وإلى ضوء ناركم عشوت (...) ولا عجب من هذا، فالنّفوس تتقادح، والعقول تتلاقح والألسنة تتفاتح (...)»**
>
> أبو حيّان التّوحيدي، المقابسات، المقابسة 19، ص102

«المقابسات» كتاب مشكل اختلف الباحثون في تصنيفه وتحديد شجرة أنسابه. فقد افترق قرّاء «المقابسات» المعاصرون إلى طوائف ثلاث بحسب اختلاف درجات فهمهم للأثر وتأويلهم له.

أمّا الطّائفة الأولى فعدّت «المقابسات» كتابا فلسفيّا من كتب الفلسفة، بنكران انتسابه إلى مجال الأدب. ومن أبرز ممثّلي هذه الطّائفة زكرياء إبراهيم الّذي عبّر عن هذا الموقف بقوله: «ونحن لا نوافق البعض على ما ذهب إليه من غموض «المقابسات» واضطرابها، وكثرة التّلاعب اللّفظي فيها، بل نحن نرى على عكس من ذلك أنّ التّوحيدي كان مهتمّا في هذا الكتاب بتحديد معاني الألفاظ، والتّمييز بين المترادفات، والكشف عن صلة الفكر باللّغة، والمنطق بالنّحو. . .» (1).

أمّا الطّائفة الثّانية فقد مالت إلى اعتبار «المقابسات» كتابا أدبيّا بإنكار انتمائه إلى مجال الفلسفة. ويعتبر المستشرق ماكس مايرهوف Max Meyerhof من أبرز ممثّلي هذا الموقف لمّا جرّد هذا الكتاب من كلّ قيمة فلسفيّة في حكمه التّالي: «وكما لاحظنا من قبل ليس لهذه المحاورات الّتي كتب المؤلّف بعضها من عنده، قيمة كبيرة، فهي موضوعة في قالب أدبيّ، والملح تسودها إلى جانب التّلاعب بالألفاظ. ولكن المهمّ هو الوسط الّذي يدخلنا أبو حيّان فيه. . .» (2).

ونجد بين هؤلاء وأولئك شقّا ثالثا جمع بين الموقفين، فكان الكتاب عندهم فلسفيّ المعاني أدبيّ الألفاظ. من هؤلاء محقّقُ كتاب «المقابسات» حسن السّندوبي، وهو من أوائل المعتنين بهذا الكتاب تحقيقا ونشرا في المجال العربي. وقد علّل الارتباط بين الفلسفة والبلاغة في المقابسات بقوله: «ومن أخصّ مزاياه أنّه يمزج الأدب بالحكمة، والتّصوّف بالفلسفة، ويولّد من ذلك المزيج مذهبا خاصّا لم يسبق إليه.» (3).

أمّا إحسان عبّاس فقد سار في خطّ المدافعين، حيث يقول: «لأوّل مرّة في تاريخ الأدب العربيّ نشهد فنّانا أصيلا، لا يعجز فنّه عن الاضطلاع بأدقّ الحقائق الفلسفيّة وغير الفلسفيّة . . . ولكن الفلسفة بين يدي أبي حيّان لم تعد فكرا منطقيّا دقيقا، بل أصبحت مرونة التّعبير الأدبي تزحزحها بعض الشّيء عن الدّقّة، وفقدت الفلسفة ركازها العتيد حيث تحوّلت أدبا، ومرّة أخرى ابتعد أبو حيّان عن الحقيقة الموضوعيّة بينما كان يقترب منها جاهدا. » (4).

أمّا محقّق كتاب «المقابسات» الآخر، وهو محمد توفيق حسين، فقد أعرب عن هذا الموقف على نحو صريح بهذه العبارة: «ولمّا عبّر أبو حيّان عن قضايا الفلسفة بأسلوب بليغ، وصاغ مسائلها صياغة أدبيّة مشرقة، تسرّبت إلى جمهور المثقّفين والأدباء، وقربت من متناول أفهامهم، ولعلّ هذا هو أخطر آثار المقابسات. لقد كانت دراسة الفلسفة منحصرة بعدد قليل من الأفراد في كلّ جيل، ولمّا ألّف أبو حيّان المقابسات صار النّاس، ولعلّ ذلك لأوّل مرّة في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، يقرؤون الفلسفة وكأنّها باب من أبواب الأدب، وفنّ من فنونه». ثمّ يبرّر هذه الصّياغة الأدبيّة في الكتاب بطبيعة الفلسفة الأفلاطونيّة المحدثة. فهي عنده فلسفة قد طغت كثيرا على فلاسفة «المقابسات»، لمّا بيّن أنّ القضايا الّتي عرضها أبو حيّان في كتابه إنّما «هي مواضيع ميتافيزيقيّة صوفيّة في معظمها، تغري بالاحتفال بالألفاظ، والتّلاعب بالمعاني، والهيام بالأوصاف الخياليّة الشّعريّة. والفلسفة الأفلاطونيّة المحدثة الّتي ينتمي إليها فلاسفة المقابسات، إنّما تقوم أساسا على اللّغة الشّعريّة، والألفاظ العاطفيّة المحاطة بظلال الغموض، والّتي تستهدف إيصال القارئ إلى درجة النّشوة الرّوحيّة والوجد الصّوفي، أكثر ممّا تقوم على إقناع العقل بالحجّة المنطقيّة والبرهان الواضح الرّصين. » (5).

إنّ اختلاف هذه المواقف وتباينها في تحديد نوع «المقابسات»، إنّما مصدره، في زعمنا، عبارة ياقوت الحموي الشّهيرة لمّا وصف أبا حيّان وصفا مزدوج الاختصاص، فجعله «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة» (6). فنُظر إلى «المقابسات» من منظور أجناسيّ: أهي من جنس أدبيّ أم من نوع فلسفيّ أم مزيج منهما؟ وهذه الطّريقة في النّظر، التّصنيفيّة في جوهرها، مفيدة في فهم الأثر وتأويله وقراءته إذا أجريناها على نحو منهجيّ سليم. ذلك أنّ القراءة الأجناسيّة لأثر من الآثار تقتضي من الباحث أن يضبط السّمات المميّزة الّتي يتكوّن منها الجنس الأدبيّ، ثمّ يبحث عن تجلّيات تلك السّمات في الأثر، أو طرائق انتظامها في النّصّ. ويبدو أنّ المدخل الّذي اعتمده دارسو «المقابسات» في تحديد جنسها ونوعها هو مدخل الشّكل والمضمون. من ذلك أنّ إجماع الدّارسين، على اختلاف مواقفهم، يكاد ينعقد على رأي واحد، هو أنّ المقابسات نصّ مُرْبك قلق لأنّ مضمونه الفلسفيّ قد صيغ في شكل أدبيّ لا يناسبه. فالعبارة الأدبيّة قد أفقدت «المقابسات» قيمتها الفلسفيّة لمّا استولت بلفظها الفصيح ونظمها البديع على القول الفلسفيّ، فجرّدته من صرامته وتسلسله المنطقيّ وتماسك براهينه (7) فأضحت المقابسات من جرّاء ذلك نصّا أدبيّا بمضمون فلسفيّ، أو نصّا فلسفيّا بشكل أدبيّ. وهذا كلّه لا يبعدنا كثيرا عن عبارة ياقوت «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة»، فعلى منوالها نسجت المواقف المختلفة.

وقد فهمت هذه العبارة الشّهيرة، في رأينا، على غير وجهها. ذلك أنّ تحديد جنس «المقابسة» الأدبيّ وتحديد منزلته في مراتب القول الفلسفيّ يقتضي منّا قبل كلّ شيء فحص لفظ «المقابسة» ذاته واستكشاف دلالاته المعجميّة والسّياقيّة. فهو، في ما نفترض، لفظ له صلة وثيقة بالتّواصل الأدبيّ، وبوظيفة النّقل تحديدا. فـ«المقابسة» طريقة في نقل القول الفلسفيّ تجري بأخذه وحمله وروايته على نحو يخضع بالضّرورة لسنن التّأليف الأدبيّ. ويمكن في هذا المقام أن نطرح السّؤال التّالي: إذا كانت «المقابسات» تنقل القول الفلسفيّ نقلا أدبيّا أفلا تؤثّر طرائق النّقل في المضامين (الفلسفيّة) المنقولة؟ يحتاج الجواب إلى فحص لفظ «المقابسة» ذاته.

يعني لفظ «المقابسة» عموما الأخذ. وقد اقترن موضوع الأخذ بالنّار والعلم اقترانا عجيبا. فقد جاء في اللّسان في مادّة [ق.ب.س] ما يلي:

«(قبس) القَبَس النّار والقَبَس الشُّعْلة من النّار وفي التهذيب القَبَس شُعلة من نار تَقْتَبِسها من مُعْظَم واقْتِباسها الأخذ منها (. . .) والقابس طالب النّار وهو فاعل من قَبَس والجمع أَقْباسٌ لا يكسَّر على غير ذلك وكذلك المِقْباس ويقال قَبَسْت منه ناراً أَقْبِس قَبْساً فأَقْبَسَني أي أَعطاني منه قَبَساً وكذلك اقْتَبَسْت منه ناراً واقْتَبَسْت منه علْماً أَيضاً أَي استفدته قال الكسائيّ واقْتَبَسْت منه علماً وناراً سواء قال وقَبَسْت أَيضاً فيهما وفي الحديث من اقْتَبَس عِلْماً من النجوم اقْتَبَس شُعْبةً من السِّحْر وفي حديث العِرْباض أَتيناك زائرين ومُقْتَبِسين أَي طالبي العلم وقد قَبَس النّارَ يَقْبِسها قَبْساً واقْتَبَسَها وقَبَسه النّار يَقْبِسُه جاءه بها واقْتَبَسه وقَبَسْتُكَه واقْتَبَسْتُكَه وقال بعضهم قَبَسْتُك ناراً وعلماً بغير ألف وقيل أَقْبَسْتُه علماً وقَبَسْتُه ناراً أَو خيراً إذا جئْتَه به فإن كان طَلَبها له قال أَقْبَسْتُه بالألف وقال الكسائي أَقْبَسْتُه ناراً أَو علماً سواء قال وقد يجوز طَرْح الألف منهما ابن الأعرابي قَبَسَني ناراً ومالاً وأَقْبَسَني علماً وقد يقال بغير الألف وفي حديث عُقْبَة بن عامر فإذا راح أَقْبَسْناه ما سمعنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم أَي أَعلَمْناه إياه والقَوابِسُ الذين يَقْبِسُون الناس الخير يعني يعلِّمون وأَتانا فلان يَقْتبس العلم فأَقْبَسْناه أَي علّمناه وأَقْبَسْنا فلاناً فأَبى أَن يُقْبِسَنا أَي يُعْطِيَنا ناراً وقد اقْتَبَسَني إذا قال أَعْطني ناراً وقَبَسْت العلْم وأَقْبَسْته فلاناً والمِقْبَس والمِقْباس ما قُبِسَتْ به النّار (. . .)». فما هي دلالة هذا الاقتران؟

يذكر باشلار Bachelard في كتابه الشّيّق «التّحليل النّفسي للنّار» أنّ النّار كائن اجتماعيّ أكثر منه عنصرا طبيعيّا. وقد بيّن أنّ التّهيّب من النّار إنّما هو تهيّب مكتسب بالتّعليم لا على نحو طبيعيّ. وهو تهيّب مقترن بالمحرّمات والمحظورات الاجتماعيّة. فالنّار هي بصفة عامّة موضوع منع عامّ. وكلّ من ينْتَهك هذا الممنوع الاجتماعيّ يتخلّص من عقدة بروميثوس Le complexe de Prométhée، سارق النّار. ويقترح باشلار أن نصنّف تحت اسم عقدة بروميثوس كلّ الميول الّتي تدفعنا إلى أن نعرف ما عرفه آباؤنا، وأكثر ممّا عرفوه، ونعلم ما علمه معلّمونا، وأكثر ممّا علموه. فعقدة بروميثوس هي عقدة أوديب في الحياة الفكريّة (8). فالنّار من هذا المنظور الباشلاريّ مقترنة بهذا الدّافع المعرفيّ الّذي يحمل البعض على انتهاك كلّ المحظورات الاجتماعيّة الّتي يمثّلها الأب الرّمزيّ حارس القانون، إذ بذلك الانتهاك تحصل المعرفة وتكون. فلا معرفة إلاّ بسرقة النّار أو اقتباسها. فالعلم يؤخذ مثلما تقتبس النّار، والمعرفة تطلب مثلما تطلب النّار أيضا.

بيد أنّ أخذ العلم مقابسة هو جوهر الأدب، هذا إذا استحضرنا تعريف ابن خلدون الّذي حدّ فيه الأدب بقوله: « (. . .) ثمّ إنّهم إذا أرادوا حدّ هذا الفنّ قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف. . .» (9). فالمقابسة بهذا المعنى شكل من أشكال «الأخذ من كلّ علم بطرف. . .». ولكن إذا سلّمنا بأنّ اقتباس العلم هو طريقة في أخذ العلم لا في إنتاجه أضحى كلّ مقتبس أديبا لأنّه يأخذ العلم ولا ينتجه. ويقتضي ذلك أن يكون شخص الأديب مختلفا عن شخصيّة العالم أو الحكيم الفيلسوف. والوعي بهذا الاختلاف ماثل بوضوح في السّنّة الثّقافيّة العربيّة القديمة. فإذا كان العالم في التّصوّر القديم هو المتبحّر في فنّ واحد تبحّرا يبلغ حدود الاختصاص كما نقول اليوم، فإنّ الأديب هو الآخذ من كلّ علم بطرف. فهو ليس شخصا متخصّصا في فنّ واحد كالعالم، وإنّما شخص متفنّن قد نوّع من معارفه ليضمن لبضاعته الرّواج في سوق السّلطان أو أسواق الخاصّة. ونجد في كتب الأدب بعض الأقوال ترسّخ هذه القسمة. فقد أورد ابن قتيبة في كتاب «عيون الأخبار» هذا الخبر: «كان يقال: إذا أردت أن تكون عالما فاقصد لفنّ من العلم، وإذا أردت أن تكون أديبا فخذ من كلّ شيء أحسنه» (10). أمّا الآبي فقد ذكر في مقدّمة كتاب «نثر

الدّرّ» أنّ: «من أراد ان يكون عالما فليلتزم فنّا واحدا، ومن أراد أن يكون أديبا فليتوسّع» (11).

ولا يعني هذا التّقابل أنّ الحدود بين العلم والأدب هي من الصّرامة ما يجعل انقلاب العالم إلى أديب ممتنعا، أو تحوّل الأديب إلى عالم أمرا مستحيلا. فالخليل بن أحمد الفراهيدي كان نحويّا لغويّا، قد اخترع علم العروض «فصار أثره لاختراع هذا العلم كأثر الفيلسوف أرسطاطاليس في شرح علم حدود المنطق»، ولم يمنعه علمه من أن يكون «سيّد الأدباء في علمه وزهده» (12).

ورغم هذه التّفرقة ظلّ العالم واحدا من اثنين: فهو «الّذي ينتج المعنى من النّصّ المقدّس، كالفقيه والمحدّث والمفسّر والأصوليّ والمتكلّم والمتصوّف، أي الّذي ينتج المعارف الضّروريّة الّتي تكفل للنّاس المعاش والمعاد، أو هو ذاك الّذي يفكّر في العالم ويفكّك شفرة الكون، ويستقرئ كتاب الطّبيعة ليكتشف الحكمة المحشوّة في الكائنات وجمال النّظام الّذي يشدّ الموجودات بعضها إلى بعض. وبهذا التّصوّر أضحى الأديب خارج دائرة الإنتاج مادام لا ينتج المعنى ولا يشارك في إنتاج المعرفة. ويمكن أن يفسّر إقصاء الأديب من دائرة الإنتاج التّأويليّ بموقع الأدب ذاته من شجرة المعرفة. فإذا كانت العلوم العربيّة من لغة وصرف واشتقاق ونحو وبلاغة وإنشاء وعروض وقافية وخطّ تسمّى بعلم الأدب (13) فإنّ هذه العلوم تعتبر عند ابن خلدون علوما آليّة لأنّها آلة ووسيلة لغيرها من العلوم (14). ينضاف إلى ذلك غموض هذا العلم. فقد عرّف ابن خلدون علم الأدب تعريفا سلبيّا بقوله: «هذا العلم لا موضوع له، ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنّما المقصود منه عند أهل اللّسان ثمرته، وهي الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور، على أساليب العرب ومناحيهم فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة من شعر عالي الطّبقة وسجع متساو في الإجادة ومسائل من اللّغة والنّحو مبثوثة أثناء ذلك متفرّقة، يستقرئ منها النّاظر في الغالب معظم قوانين العربيّة، مع ذكر بعض من أيّام العرب يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهمّ من الأنساب الشّهيرة والأخبار العامّة» (15). ويضيف بعد ذلك تعريفا آخر إيجابيّا فيقول: « ثمّ إنّهم إذا أرادوا حدّ هذا الفنّ قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف» (16). ويدلّ لفظا «الحفظ» و«الأخذ» على أنّ موضوع علم الأدب ليس الحقيقة، وإنّما الطّريقة الّتي تؤخذ بها الحقيقة. وسواء أكان الأخذ بالحفظ أم بالتّعليم أم بالاختيار، أم بالتّصنيف والتّأليف وغير ذلك من طرق الأخذ والتّحصيل فإنّ ذلك كلّه يقوّي الاعتقاد في أنّ الأدب قد ألحق بالعلوم قسرا مادام لا ينتج معنى ولا ينشئ معرفة، ولكنّه رغم ذلك يرتبط بالعلوم ارتباطا وثيقا لأنّه شرط وجودها مادام تمثيل المعرفة وصياغة المعنى وقوله في حاجة إلى علوم اللّسان العربيّ الّتي اصطلح على تسميتها تسمية جامعة بعلم الأدب. «أضف إلى ذلك أنّه إن كان العلم هو ما يكون قابلا للتّعليم والنّقل أفلا يكون الأدب الوجه الآخر للعلم، أي المعرفة وهي تنقل لا وهي تنتج؟ وحينئذ ألا يكون الأديب هو قفا العالم واسمه الآخر عندما يتولّى تدريس ما ينتجه من معارف ونقل ما يستنبطه من حكمة؟» (17).

ونفهم من تعريف ابن خلدون أنّه لم يحدّد الأدب على نحو مفهوميّ يضبط فيه العناصر الجامعة المانعة الدّاخلة في حدّه، وإنّما عرّفه على نحو ما صدقيّ أي بتجسّماته، أو مراجعه الملموسة. وهي مراجع تحيل جميعا على أجناس من القول وأنماط من الخطاب تمثّل فيها لسان العرب، فهي ثمرة فصاحتهم وبلاغتهم. فالأدب هو شعر وسجع ومسائل من اللّغة والنّحو وأيّام العرب والأنساب الشّهيرة والأخبار العامّة. فالأدب عموما هو ثمرة اللّسان العربيّ. وللحصول على هذه الثّمرة الّتي بها يمسي المرء قادرا على أن يتكلّم بالعربيّة وجب «حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف. . . ». فالأدب بحكم هذا التّعريف طرق مختلفة في اكتساب وسائل الابلاغ وتبليغ مضامين مختلفة ونقلها بالتّعليم والتّدريس والتّأديب حتّى يصبح المتأدّب فصيحا بليغا يتكلّم «على أساليب العرب ومناحيهم». وعلى هذا النّحو، نقف على طريقة ابن خلدون في حدّ

الأدب. وهي طريقة يمكن أن تقرأ من منظور وسائطيّ إذا تأمّلنا في العناصر الدّاخلة في محدّدات علم الأدب. وهي ثلاثة عناصر متكاملة تكوّن مجتمعة ماهية الأدب. فقد عرّف ابن خلدون علم الأدب:

1 ـ بوصفه ثمرة اللّسان العربيّ المتجسّمة في المعارف العربيّة المختلفة،

2 ـ وبصفته تقنيات متنوّعة في اكتساب معارف اللّسان العربيّ ونقلها.

3 ـ وباعتباره المؤسّسة الّتي تتحكّم في سنن الكلام والأقاويل الّتي تكون «على أساليب العرب ومناحيهم»، أو على «مجاري كلام العرب الفصحاء» على حدّ عبارة الجاحظ (18).

وفي الجملة، من امتلك هذه الأساليب والمجاري والمناحي فقد تملّك سرّ صناعة القول الأدبيّ وفنون إبداعه. ومن تملّك سرّ الصّناعة الأدبيّة في أيّ فنّ من فنونه شعرا كان أو نثرا أضحى كلامه مسموعا، واحتفظت به الذّاكرة الأدبيّة في خزائنها وبطون موسوعاتها ومختاراتها.

إن أجرينا هذا التّعريف الشّائع للأدب على معنى المقابسة كما ورد في كتاب «المقابسات»، لوجدنا أنّ المقابسة شكل من أشكال الأخذ في الأدب، هذا إن سلّمنا بأنّ لفظ الأخذ عمل من الأعمال المعقّدة متكوّن من العناصر التّالية:

1 - الآخذ (المؤلّف)، و2 - المأخوذ (النّصّ المختار)، و3 - المأخوذ منه (المصدر)، و4 - المأخوذ له (المرويّ له/ القارئ)، و5 - طريقة الأخذ، و6 - سنن الأخذ.

ويمكن أن نوضّح معنى الأخذ بهذا المثال، وهو نصّ ورد في كتاب الأغاني، من باب أخبار بشّار بن برد ونسبه، جاء فيه:

«وقال الجاحظ في البيان والتّبيين وقد ذكره: كان بشّار خطيبا صاحب منثور وسجع ورسائل، وهو من المطبوعين أصحاب الإبداع والاختراع المُفْتَنِّين في الشّعر القائلين في أكثر أجناسه وضُروبه، قال الشّعر حياة جرير وتعرّض له، وحُكِي عنه أنّه قال: هجوت جريرا فأعرض عنّي، ولو هاجاني لكنتُ أشعر النّاس» (19).

توجد في هذا النّصّ شبكة من العلاقات انعقدت على لفظ الأخذ، ونجمعها في الجدول التّالي:

عناصر الأخذ	الشّاهد
1 - الآخذ	المؤلّف: أبو الفرج الأصبهاني
2 - المأخوذ	النّصّ: خبر بشّار
3 - المأخوذ منه	المصدر: كتاب البيان والتّبيين للجاحظ
4 - المأخوذ له	رئيس من رؤسائنا
5 - طريقة الأخذ	القراءة والكتابة
6 - سنن الأخذ	سنن الاختيار الأدبيّ

يمكن أن نتساءل كيف أنجز الأخذ وما هي الأعمال الإجرائيّة الّتي نفّذته؟ في البداية:

1 - يضبط المؤلّف (الآخذ) بالقراءة نصّا مّا يكون موضوعا للأخذ. نسمّي هذا النّصّ المنطلق [ن1]، فهو النّصّ (المأخوذ)، وهو هاهنا نصّ الجاحظ.

2 - ثمّ يُجرى على [ن1] عمل التّكرار حين يتولّد نظيره réplique بالاستنساخ الكتابيّ (طريقة الأخذ) في نصّ آخر نسمّيه [ن2] (المأخوذ). فـ[ن1] وهو خبر بشّار هو ذاته [ن2]، لم يتغيّر منه شيء من ألفاظه.

3 - ولا يكون [ن1] مختلفا عن [ن2] في صورته وإنّما في نسبته. فـ[ن2] لا يكون مختلفا عن [ن1] إلاّ إذا كان قابلا أن ينسب إلى مؤلّف آخر [م2]، وهو الأصبهاني (الآخذ)، غير المؤلّف الأصليّ [م1]، وهو الجاحظ صاحب كتاب البيان والتّبيين (المأخوذ منه).

4 - ولكن إذا كان لـ[ن1] مؤلّف [م1]، فإنّ [ن2] لا يضحى نصّا مختلفا عن [ن1] بمجرّد نسبته إلى مؤلّف آخر [م2] وإنّما يشترط ليتحقّق الاختلاف أن يُزَجّ به في سياق جديد، أو يساهم في تأليف كتاب آخر، هو كتاب الأغاني. فبهذا الشّرط يتحقّق الاختلاف

لأنّه بالسّياق الجديد يكتسب [ن2] دلالة أخرى مغايرة لدلالته الأولى، ويصبح بحكم ذلك ناهضا بوظيفة أخرى (سنن الأخذ). وليس السّياق الجديد سوى غرض جديد يمثّل مضمون الكتاب وموضوعه. فنصّ الجاحظ عن بلاغة بشّار وفصاحته قد ساهم مع نصوص أخرى في تأليف كتاب البيان والتّبيين، ولكنّه عندما أخذه أبو الفرج الأصبهاني ساهم في تأليف باب من أبواب الأغاني موضوعه أخبار بشّار بن برد ونسبه.

إن عوّضنا لفظ الأخذ بلفظ المقابسة فإنّنا سنلفي عناصر المقابسة مماثلة لعناصر الأخذ على الوجه التّالي:

فـ1 – الآخذ: هو المقتبِس،

و2 – المأخوذ: هو المُقتبَسُ من أقوال الحكماء والفلاسفة،

و3 – المأخوذ منه: هو المُقتبَسُ منهم، «مشايخ العصر»،

و4 – المأخوذ له: هو المُقتبَسُ له،

و5 – طريقة الأخذ: هي طرق الاقتباس المختلفة،

و6 – سنن الأخذ: هي الشّرائط الّتي اشترطها التّوحيدي في اقتباس ما سمعه في مجالس العلماء والفلاسفة الحكماء.

وجميع هذه العناصر ماثلة في كلّ المقابسات بدرجات متفاوتة من التّواتر والاطّراد. ويمكن أن نضرب على ذلك أنموذجا من «المقابسات» هو المقابسة السّادسة عشرة:

« المقابسة السّادسة عشرة في إجادة الإنسان الكلام المرتجل؟

قُلْتُ لِلْقُومَسِي: لِمَ صَارَ الإِنْسَانُ إِذَا زَوَّرَ (20) كَلاَماً لِمَجْلِسٍ يَخُصُّهُ، وَخَصْمٍ يُنَاظِرُهُ، وَصَاحِبٍ يُعَاتِبُهُ، لاَ يَفِي بِأَدَائِهِ فِي حَالِ مَا يُبَاشِرُ المُرَادَ، وَيَنْحَى (21) عَنِ الغَرَضِ، وَيَتَوَخَّى غَايَةَ مَا فِي النَّفْسِ؟

فَقَالَ: لِأَنَّهُ فِي الحَالِ الثَّانِيَةِ يَصِيرُ أَسِيراً فِي يَدِ مَا قَدْ قَدَّمَهُ وَقَوَّمَهُ، فَهُوَ يَحْتَاجُ فِي تِلْكَ الحَالِ إِلَى قُوَّةٍ حَافِظَةٍ، وَقُوَّةٍ مُؤَدِّيَةٍ، وَرُبَّمَا خَانَتَاهُ أَوْ خَانَتْهُ إِحْدَاهُمَا، وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِذَا ارْتَجَلَ كَلاَماً، وافْتَرَعَ مَعْنًى، فَإِنَّهُ يَكُونُ مُطْلَقَ العِنَانِ فِي ضُرُوبِ التَّصَرُّفِ، وَأَفَانِينِ التَّزْوِيقِ، وَغَيْرَ مَوْقُوفٍ عَلَى شَيْءٍ مُتَقَدِّمٍ، وَلاَ مُتَّقٍ شَيْئاً مُتَوَقَّعاً فَجْأَتَهُ، عَلَى خِلاَفِ تَقْدِيرِهِ فِي وَهْمِهِ وَوَضْعِهِ فِي نَفْسِهِ، فَخُلُوصُ الحَالِ وَسَلاَمَةُ البَالِ، يُفْضِيَانِ بِهِ إِلَى آخِرِ مَا فِي نَفْسِهِ، لأَنَّ الوَاسِطَةَ الحَائِلَةَ سَاقِطَةٌ، وَالحُجُبَ مَخْرُوقَةٌ، والأَوَّلِيَّةَ مُعِينَةٌ، والوَحْدَةَ مُسَاعِدَةٌ.

لاَ تُسْرِعْ أَيَّدَكَ اللهُ إِلَى الطَّعْنِ والعَيْبِ فِي هَذِهِ المَوَاضِعِ الَّتِي تَرَكْ (22) قَلِيلاً وَلاَ تَبْلُغْ ظَنَّكَ بِهَا، فَإِنَّ الجَمِيعَ أَخَذَ عَنْ هَؤُلاَءِ الجِلَّةِ الأَعْلاَمِ حَسْبَ مَا كَانَتْ المُذَاكَرَةُ وَالمُقَابَسَةُ يَمْتَدَّانِ بِهِمْ وَيَقْرَآنِ عَلَيْهِمْ، وَكَانَ الغَرَضُ كُلُّهُ أَنْ يُسْتَفَادَ كُلُّ مَا تَنَفَّسُوا بِهِ وَتَنَافَسُوا فِيهِ، فَإِنْ شَارَكْتَنِي عَلَى ذَلِكَ فَالحِكْمَةُ فَوْضَى (23) بَيْنَنَا، وَالحَقُّ مُشَاعٌ عِنْدَنَا، وَالفَائِدَةُ حَاصِلَةٌ لَنَا. وَإِنْ أَنْحَيْتَ بِجِدِّكَ وَفِطْنَتِكَ لَمْ تَخْرُجْ مِنْ جَمِيعِ وُجُوهِ العَدْلِ إِلَى الظُّلْمِ، وَلَكِنْ تَبْعُدُ عَنِ الخُلُقِ الجَمِيلِ، وَعَمَّا يَلِيقُ بِالرَّجُلِ الأَصِيلِ. وَأَسَاسُ التَّلاَقِي والاجْتِمَاعِ التَّصَافِي والاسْتِمْتَاعُ، وَالمُفَاوَضَةُ بَيْنَ النَّاسِ بِكُلِّ مَا يَنْطِقُ بِالتَّوَدُّدِ وَالإِينَاسِ وَعَلَى التَّكَرُّمِ وَالتَّفَضُّلِ، وَالرِّعَايَةِ وَالحَيَاءِ والإِبْقَاءِ والإِغْضَاءِ، لاَ عَلَى الشَّرَاسَةِ وَالعِنَادِ، وَلاَ عَلَى مَا لاَ يَجْمُلُ بِذَوِي الفَضْلِ وَالحِفَاظِ، واللهُ يَبْلُغُ بِكَ وَيُحْسِنُ عَلَى اقْتِبَاسِ الحِكْمَةِ عَوْنَكَ، وَيُقِرُّ أَعْيُنَنَا بِمَكَانِكَ، وَيَهْدِينَا جَمِيعاً لِلزُّلْفَى (24) عِنْدَهُ، والمَكَانَةِ قَبْلَهُ بِمَنِّهِ وإِحْسَانِهِ. عَلَى أَنَّكَ إِذَا اسْتَشْفَفْتَ (25) هَذَا الكِتَابَ كُلَّهُ، وقَلَّبْتَهُ وَعَرَفْتَ غَرَائِبَهُ وَعَجَائِبَهُ عَلِمْتَ أَنَّكَ ظَالِمٌ إِذَا عِبْتَ، وَأَنِّي مَظْلُومٌ فِي يَدِكَ إِذَا اسْتَزَدْتَ، وَاللهِ لَقَدْ تَعِبْتُ فِي تَحْصِيلِ مَا قَالُوهُ، وخَاطَرْتُ الآنَ بِرِوَايَةِ مَا تَقَابَسُوهُ، وَلَوْ قُمْتَ مَقَامِي لَمَا أَخْطَأَتْكَ حَالِي، وَلاَ خَلَوْتَ مِنْ غَيْرِي (26) مِنْ بَعْضِ مَا تَتَجَنَّى بِهِ عَلَيَّ. كَانَ اللهُ لَكَ، وَأَخَذَ بِيَدِكَ، وَأَدَامَ الصُّنْعَ الجَمِيلَ لَكَ إِنْ شَاءَ اللهُ.» (27).

تتألّف هذه المقابسة من العناصر السّتّة الّتي ضبطناها آنفا ونجمعها في الجدول التّالي:

عناصر الأخذ في المقابسة	الشّاهد
1 - الآخذ/ المقتبِس	وَاللهِ لَقَدْ تَعِبْتُ فِي تَحْصِيلِ مَا قَالُوهُ، وخَاطَرْتُ الآنَ بِرِوَايَةِ مَا تَقَابَسُوهُ،
2 - المأخوذ/ النّصّ المُقتَبَسُ من أقوال الحكماء والفلاسفة	فَقَالَ: لأنَّهُ فِي الحَالِ الثَّانِيَةِ يَصِيرُ أسِيراً فِي يَدِ مَا قَدْ قَدَّمَهُ وَقَوَّمَهُ، فَهُوَ يَحْتَاجُ فِي تِلْكَ الحَالِ إلَى قُوَّةٍ حَافِظَةٍ، وَقُوَّةٍ مُؤَدِّيَةٍ، وَرُبَّمَا خَانَتَاهُ أوْ خَانَتْهُ إحْدَاهُمَا، وَلَيْسَ كَذَلِكَ إذَا ارْتَجَلَ كَلاماً، وافْتَرَعَ مَعْنًى، فَإنَّهُ يَكُونُ مُطْلَقَ العِنَانِ فِي ضُرُوبِ التَّصَرُّفِ، وَأفَانِينِ التَّزْوِيقِ، وَغَيْرَ مَوْقُوفٍ عَلَى شَيْءٍ مُتَقَدِّمٍ، وَلاَ مُتَّقٍ شَيْئاً مُتَوَقَّعاً فَجْأتَهُ، عَلَى خِلافِ تَقْدِيرِهِ فِي وَهْمِهِ وَوَضْعِهِ فِي نَفْسِهِ، فَخُلُوصُ الحَالِ وَسَلاَمَةُ البَالِ، يُفْضِيَانِ بِهِ إلَى آخِرِ مَا فِي نَفْسِهِ، لأنَّ الوَاسِطَةَ الحَائِلَةَ سَاقِطَةٌ، وَالحُجُبَ مَخْرُوقَةٌ، والأوَّلِيَّةَ مُعِينَةٌ، والوَحْدَةَ مُسَاعِدَةٌ.
3 - المأخوذ منه هو المُقتَبَسُ منه (أو منهم) من «مشايخ العصر»	قُلْتُ لِلْقُومَسِي . . . إنَّ الجَمِيعَ أخَذَ عَنْ هَؤُلاَءِ الجِلَّةِ الأعْلاَمِ حَسْبَ مَا كَانَتْ المُذَاكَرَةُ والمُقَابَسَةُ تَمْتَدَّانِ بِهِمْ وَيَقْرَآنِ عَلَيْهِمْ
4 - المأخوذ له هو المُقتبَسُ له	(. . .) وَإنْ أنْحَيْتَ بِجِدِّكَ وَفِطْنَتِكَ لَمْ تَخْرُجْ مِنْ جَمِيعِ وُجُوهِ العَدْلِ إلَى الظُّلْمِ، وَلَكِنْ تَبْعُدُ عَنِ الخُلُقِ الجَمِيلِ، وَعَمَّا يَلِيقُ بِالرَّجُلِ الأصِيلِ. وَأسَاسُ التَّلاَقِي والاجْتِمَاعِ التَّصَافِي والاسْتِمْتَاعُ، وَالمُفَاوَضَةُ بَيْنَ النَّاسِ بِكُلِّ مَا يَنْطِقُ بِالتَّوَدُّدِ وَالإينَاسِ وَعَلَى التَّكَرُّمِ وَالتَّفَضُّلِ، وَالرِّعَايَةِ وَالحَيَاءِ وَالإبْقَاءِ والإغْضَاءِ، لاَ عَلَى الشَّرَاسَةِ وَالعِنَادِ، وَلاَ عَلَى مَا لاَ يَجْمُلُ بِذَوِي الفَضْلِ وَالحِفَاظِ، واللهُ يَبْلُغُ بِكَ وَيُحْسِنُ عَلَى اقْتِبَاسِ الحِكْمَةِ عَوْنَكَ، وَيُقِرُّ أعْيُنَنَا بِمَكَانِكَ، وَيَهْدِينَا جَمِيعاً لِلزُّلْفَى عِنْدَهُ، والمَكَانَةِ قِبَلَهُ بِمَنِّهِ وإحْسَانِه. عَلَى أنَّكَ إذَا اسْتَشْفَفْتَ هَذَا الكِتَابَ كُلَّهُ، وقَلَّبْتَهُ وَعَرَفْتَ غَرَائِبَهُ وَعَجَائِبَهُ عَلِمْتَ أنَّكَ ظَالِمٌ إذَا عِبْتَ، وَأنِّي مَظْلُومٌ فِي يَدِكَ (. . .) كَانَ اللهُ لَكَ، وَأخَذَ بِيَدِكَ، وَأدَامَ الصُّنْعَ الجَمِيلَ لَكَ إنْ شَاءَ اللهُ.»
5 - طريقة الأخذ هي طرق الاقتباس المختلفة	السّؤال والجواب: قُلْتُ لِلْقُومَسِي: لِمَ صَارَ الإنْسَانُ إذَا زَوَّرَ كَلاَماً لِمَجْلِسٍ يَخُصُّهُ، وَخَصْمٍ يُنَاظِرُهُ، وَصَاحِبٍ يُعَاتِبُهُ، لاَ يَفِي بِأدَائِهِ فِي حَالِ مَا يُبَاشِرُ المُرَادَ، وَعَنِ الغَرَضِ، وَيَتَوَخَّى غَايَةَ مَا فِي النَّفْسِ؟ فَقَال:
6 - سنن الأخذ هي شرائط الاقتباس	لاَ تُسْرِعْ أيَّدَكَ اللهُ إلَى الطَّعْنِ والعَيْبِ فِي هَذِهِ المَوَاضِعِ الَّتِي تَرَكْتُ قَلِيلاً وَلاَ تَبْلُغُ ظَنَّكَ بِهَا، فَإنَّ الجَمِيعَ أخَذَ عَنْ هَؤُلاَءِ الجِلَّةِ الأعْلاَمِ حَسْبَ مَا كَانَتْ المُذَاكَرَةُ والمُقَابَسَةُ تَمْتَدَّانِ بِهِمْ وَيَقْرَآنِ عَلَيْهِمْ، وَكَانَ الغَرَضُ كُلُّهُ أنْ يُسْتَفَادَ كُلُّ مَا تَنَفَّسُوا بِهِ وَتَنَافَسُوا فِيهِ، فَإنْ شَارَكْتَنِي عَلَى ذَلِكَ فَالحِكْمَةُ فَوْضَى بَيْنَنَا، وَالحَقُّ مُشَاعٌ عِنْدَنَا، وَالفَائِدَةُ حَاصِلَةٌ لَنَا

يمكن لهذه العناصر أن توجد في أيّ نصّ من نصوص الأدب الّتي نقلت بالأخذ، فبهذه الطّريقة في الأخذ والنّقل أُلفت كتب الأدب والموسوعات والمختارات الأدبيّة شعرا أو نثرا. ولكن ما يميّز المقابسة عن سائر نصوص الأدب المنقولة على هذا النّحو من النّقل الأدبيّ، إنّما هو طريقة ترتيبها ونظام تركيبها وسنن إجرائها وقواعد دورانها. فهذه الطّريقة في التّرتيب هي الّتي تحدّد شكل الخطاب في «المقابسات» جميعا، وتنزّله منزلته من مراتب القول الفلسفيّ عموما، (أهو قول برهانيّ أم جدليّ أم خطابيّ أم سفسطائيّ أم شعريّ؟) وتضعه في مجاله من مجالات المعرفة الفلسفيّة، (أهو مجال الحكمة أم مجال العلم أم مجال التّعقّل؟).

يقترح محمّد توفيق حسين في المقدّمة الّتي تصدّرت تحقيقه لكتاب «المقابسات» الوصف التّالي لمدلول المقابسة. يقول: «(...) ومعنى المقابسات أن يشترك اثنان أو أكثر، من النّاس في محاورة علميّة، فيأخذ أحدهم العلم من الآخر، ويعطيه ما عنده من العلم. وفي معاجم اللّغة: قبس العلم واقتبسه واستفاده. وأقبسه أعلمه. ويستعمل أبو حيّان المصدر إقباس واقتباس بمعنى إفادة العلم واستفادته. والكتاب أحاديث ومحاورات فلسفيّة بين عدد من العلماء والفلاسفة والأدباء سمعها أبو حيّان فسجّلها. ولكنّ الكتاب ليس كلّه محاورات، كما يفيد العنوان. فبعض فصوله مختارات من كتب فلاسفة المسلمين أو من الكتب المترجمة عن الفلسفة اليونانيّة وشروحها. وبعضها دروس أملاها أبو سليمان المنطقيّ السّجستانيّ من كتاب أو صحيفة مدوّنة. وبعضها آراء أشخاص معيّنين، رواها مفردة، وبدأها بقوله: سمعت. وهذه الفصول مختلفة المناسبات والظّروف والأمكنة. فمنها دروس يلقيها أبو سليمان المنطقيّ، أو يحيى بن عديّ، على التّلاميذ، فيسجّلها أبو حيّان. ومنها أجوبة لأسئلة يلقيها أبو حيّان نفسه أو أحد النّاس، على واحد من الفلاسفة، أو يحضر أبو حيّان مجلس هؤلاء العلماء، فيصغي لحوارهم، ويحفظ ما يثيرون من أسئلة، وما يوردون من أجوبة وحلول ويسجّلها. ومن ذلك اجتمعت له مادّة هذا الكتاب. وقد سجّل أبو حيّان تواريخ بعض المقابسات. ومن هذه التّواريخ، ومن ذكر بعض المناسبات نستنتج أنّه جمعها في بغداد بين نحو سنة 360 هـ و390 هـ. فهو يقول مثلا، في المقابسة الرّابعة عشرة: «قال يحيى بن عديّ في درس البديهيّ عليه سنة إحدى وستّين وثلاثمائة» ويقول في المقابسة الثّانية والسّتّين: «ومات أبو سعد بن بكير لتسع خلون من ذي القعدة سنة ستّ وثمانين وثلاثمائة»(28).

ويقترب هذا الوصف ممّا كان يدور في المجالس الّتي سجّلها التّوحيدي في كتابه «المقابسات». فقد دوّن فيه ما كان يدور في مجالس الفلاسفة والحكماء في زمانه على غرار هذه المقابسة، وهي المقابسة الثّالثة والسّتّون:

قيل لأبي سليمان يوما: لِم لَمْ يصفُ التّوحيد في الشّريعة من شوائب الظّنون وأمثلة الألفاظ، كما صفا ذلك في الفلسفة؟ وقد سمعناك تذكر غير مرّة: إنّ الشريعة، إذا كانت حقاً، لا تكون كذلك إلاّ بقوّة إلهيّة، والقوّة الالاهيّة تعاند النّمط الّذي قد ورد وانتشر وصار عقد الدّهماء ونحلة الجمهور، حتّى صار في غمار هؤلاء من يشبّه التّشبيه الفاحش، أو يشير إليه الإشارة الخفيّة؟

فقال في الجواب: قد قلنا مراراً، في المذاكرات التي سلفت، والمعاني الّتي صحّت وعُرفت، إنّ الكلام الّذي يُراد به استصلاح العامّة، واستجماع الكافّة، لا بدّ أن يكون مرّة مبسوطاً، ومرّة موجزاً، ومرّة مستقصى الإيضاح والإفصاح، ومرّة مجموعاً بالرّمز والتّعريض، ومرّة مرسلاً على الكناية والمثل، ومرّة مقيّدا بالحجج والعلل، وعلى فنون كثيرة لا وجه لاستيفائها. إذا بان المُراد في عَرَضها وأثنائها، وإذا استقرّ هذا، فبالواجب كان جميع ما يحويه الشّرْع من هذا الضّرب ليجد الخاصّيّ فيه إشارة تشفيه، والعاميّ عبارة تكفيه.

فقال بعض الغرباء: قد وجدنا للأوائل في التّوحيد كلاماً كثيراً متفاوتا، ولم نجد صفا لهم أيضاً ما كدر

على غيرهم، وهذا يدلّ على أنّ ما ينطق به النّاموس قريب ممّا يسنح في النّفوس.

فقال له: إنّا لا نظنّ أنّ كلّ منْ كان في زمان الفلاسفة بلغ غاية أفاضلهم وعرف حقيقة أقوال متقدّميهم، بل كان في القوم من رأى رأْي العامّة وحطّ إلى ما حطّت إليه، ولم يَبِن منهم بكبير شيء مع تقدّم الزّمان ولقاء المحقّين الفاضلين. وهذا إذا حُكِي لا يكون قادحاً فيما قصصناه من القول في حقائق التّوحيد الّذي ظفر به خُلصان الحكمة وفرسان الصّناعة. على أنّ التّرجمة من لغة يونان إلى العبرانيّة، ومن العبرانيّة إلى السريانيّة، ومن السريانيّة إلى العربيّة، قد أخلّت بخواصّ المعاني وأبدان الحقائق، إخلالاً لا يخفى على أحد. فلو كانت معاني يونان تهجس في أنفس العرب، مع بيانها الرائع، وتصرّفها الواسع، وافتنانها المعجز، وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوْب، وكاملة بلا نَقْص. ولو كنّا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم لكان ذلك أيضاً ناقعاً للغليل، وناهجاً للسّبيل، ومبلغاً إلى الحدّ المطلوب. ولكن لا بدّ في كلّ علم وعمل من بقايا لا يقدر الإنسان عليها، وخفايا لا يهتدي أحد من البشر إليها، وذلك للعجز الموروث من الهيولى، والضّعف الرّاسب في الطّينة الأولى، وهذا لكي يكون الله تعالى ملاذ الخلق ومعاذ العالم، وهذا الّذي سوّى بين الجميع في الانقياد والطّاعة حتّى حصل هذا مستجيباً لما هو صامد له بطباعه، وهذا صائر إلى ما هو مدعوّ إليه، فإنّه إليه بعرفانه. وكُنْهُ هذه العيوب معترف به في الجملة، ومسلم إليه في التّفصيل.

فقال له البخاري: فعلى هذا أفدنا كلاماً في التوحيد؟ فقال: أمّا من اعترف بالوحدانيّة ثم شبّه فقد ارتجع ما قال، ونقض ما اعتقد. وأمّا من ذكر أكثر من واحد فقد ضلّ عن الحقّ كلّ الضّلال. وأمّا من أشار إلى الذّات فقط بعقله البريء السّليم، من غير تورية باسم، أو تحليه برسم، مخلصًا مقدّساً، فقد وفّى حقّ التوحيد بقدر طاقته البشريّة، لأنّه أثبت الإنّيّة، ونفى الأينيّة والكيفيّة، وعلاه عن كلّ فكر ورويّة.

ثم قال: لقد أحسن من قال: إن حاولت تحصيله فات فوتاً بعيداً، وإن أزمعت جحوده بان فيك موجوداً مشهوداً.

وكان ذيل الكلام أطول من هذا، شمّرته خوفاً من جناية اللّسان في الحكاية، ونزوة القلم في الكتابة، وإيثاراً للحياطة فيما يجب على الإنسان إذا نشر حديثاً، وروى خبراً، وأثار دفيناً، وأوضح مكنوناً، خاصّة إذا كان ذلك في شيء غامض، ومعنى عويص، ولفظ مشترك، وغرض متوزّع، ينبو عنه كل قول وإن رقّ، ويتجافى عنه كلّ نازع وإن أعرق» (29).

تمثّل هذه المقابسة أنموذجا من نماذج المقابسات الطّويلة نسبيّا بسبب عدد المشاركين فيها فالمقابسة تطول وتقصر بكثرة المشاركين فيها أو قلّتهم، أو بحسب عدد الأسئلة وتشعّب الأجوبة. فالسّؤال والجواب هما لحمة المقابسة وسداها. كلّما تكاثرت الأسئلة كثرت الأجوبة، وبكثرتهما أو قلّتهما أيضا تكون "المقابسات" حينا طويلة وحينا آخر مختصرة. ولكن في جميع الأحوال، تبدأ المقابسة بواسطة السّؤال، وبعد طرحه وإيضاح المسألة تكون الأجوبة، ثمّ من المسائل وأجوبتها تقتبس المعرفة والحكمة. فالمقابسة بهذا المعنى هي حكاية بالقول لما كان يدور في مجالس الفلاسفة الحكماء والعلماء من أحاديث. وهي مجالس غير منغلقة منفتحة على كلّ من يرغب في الاختلاف إليها وارتيادها. والدّليل على ذلك أنّ بعض المشاركين فيها (مشارك نكرة [قيل]، ومشارك شبه نكرة [فقال أحد الغرباء]، ومشارك من المعارف [البخاري]) هم من الأغفال لم يسمّهم التّوحيدي لجهله بأسمائهم أو نسيانها. وهي مجالس لا تتّبع مراسم محدّدة ولا طقوس منظّمة، ولا شيء ثابت فيها سوى تبادل الكلام بين طرفين على الأقلّ. وفي هذا السّياق، نجد وصفا لنسق المقابسة وما يجري في مجلسها من نشاط فكريّ وما يحدث فيها من نقاش وجدل، قد صيغ بهذه العبارات: "والتّوحيدي عندما يستخدم هذا المصطلح (أي المقابسة) فإنّه يعني به اشتراك اثنين أو أكثر من الأشخاص في محاورة علميّة، يأخذ العلم فيها

واحد عن الآخر، أو كلّ من الطّرفين عن الآخر. يطرح أحد الحاضرين في المجلس سؤالا في قضيّة علميّة معيّنة، ويردّ عليه أحد المختصّين في هذا الموضوع من الحاضرين، ويعود السّائل لطرح سؤال آخر، أو قد يستفهم عن معنى بعض ما جاء في الرّدّ، وقد يتدخّل بعض الحاضرين ليوجّه سؤالا، أو ليقوم بتوضيح نقطة مّا يعتبرها غامضة في الجواب، أو ليجيب على السّؤال من وجهة نظره هو. وفي كلّ الأحوال فإنّ هذا كلّه يدور في نطاق السّؤال والجواب، ولا يحاول أحد من السّائلين أو الحاضرين أن يظهر ما قد يتضمّن الجواب من أخطاء أو مغالطات، أو أن يرفضه، أو يطعنَ في صحّته ليقدّم عليه وجهة نظره. كما أنّ السّائل غالبا ما لا يطلب حجّة أو دليلا على الجواب، كما أنّه لا يطرح السّؤال نفسه مصاغا في سؤال آخر. وإذن فالمقابسات تقترب من المحاضرات أو النّدوات التّعليميّة الّتي يشترك فيها أكثر من أستاذ. والهدف منها هو التّعليم عن طريق الحوار والأسئلة، وليس عن طريق الجدل والمناظرة." (30).

يلفت هذا الوصف الانتباه بكثرة استعمال لفظ السّؤال ومشتقّاته، وهو لفظ يكاد يكون مرادفا للمقابسة، بل هي شكل السّؤال الخطابيّ. فإذا أمكننا أن نتصوّر السّؤال بمثابة النّشاط اللّغوي الّذي يزاول المتخاطبون طرحه في ظروف مختلفة وسياقات شديدة التّنوّع، جاز لنا أن نفترض أنّ السّؤال على ضربين، شقّ كبير، وهو الشّائع، يجري طرحه حسب مقتضيات المقام، وحاجة المتكلّم إلى المعرفة أو التّساؤل، وفي كلّ الأفضية والمناسبات... وشقّ آخر يكون ممأسسا، له حفله ومؤسّساته. ونعني بالحفل الفضاء الاجتماعي الّذي يدور فيه السّؤال وما يقتضيه من الجواب. فالسّؤال في هذه المحافل مداخل للمقام، والعبارة فيه ليست «ممسرحة» كما في الخطب والمواعظ، ولا هي قائمة على مواضعة وطقوس مرسومة ومراسم مضبوطة، وإنّما هي تجري في فضاء اجتماعيّ معلوم يبادل فيها المتكلّمُ الكلامَ مع سائليه، يتخاطبُ ولا يُخاطبُ، يتكلّم فيراجع ويقاطعُ، بل قد يتداخل الكلام بين المشاركين في المقابسة ويلتفّ، فيعسر نقله أو محاكاته على غرار المقابسة الثّانية الّتي وصفها التّوحيدي على هذا النّحو: «هذه مقابسة دارت في مجلس أبي سليمان محمّد بن طاهر بن بهرام السّجستاني، وعنده أبو زكرياء الصّيمري، وأبو الفتح النّوشجاني، وأبو محمّد العروضيّ والمقدسيّ، والقومسيّ، وغلام زحل، وكلّ واحد من هؤلاء إمام في شأنه، وفرد في صناعته، سوى طائفة دون هؤلاء في الرّتبة، وهم أحياء بعد، فاستخلصتها جهدي، ورسمتها في هذا الموضع، (...) ولا أنسب فضلا إلى واحد منهم بعينه، لأنّ الكلام بينهم كان يلتفّ ويلتبس. وكانت المباهاة والمنافسة يدخلان فيه ويظهران عليه وينالان منه، وهذا من ذوي الطّبائع المختلفة معروف، ومن أصحاب التّنافس مألوف. ولو استتبّ القول بين سائل ومسؤول لحكيت الحال مقرّبا ومبعّدا ومصوّبا ومصعّدا، ولكن جرى الأمر على ما عرّفتك (...)» (31). ومعنى هذا أنّ الكلام في هذه المجالس ليس نابعا من جانب واحد فقط، وإنّما هو يصدر أحيانا من عدّة أطراف، ولكنّه في غالب الأحيان يجري «بين سائل ومسؤول»، يطرح فيه السّؤال على رسم مخصوص وسَنَن معلوم تحدّده المؤسّسة الّتي تفرض صورة مقنّنة في طرحه. فإن اتّخذ صورة الاستجواب في المحاكمة (المؤسّسة القضائيّة)، أو هيئة النّقاش والبرهنة العلميّة في المحاضرات والمناظرات (المؤسّسة الأكاديميّة)، أو شكل الاستخبار في التّحقيق الصّحفيّ (المؤسّسة الإعلاميّة) فإنّه اتّخذ في المقابسات شكلا تعليميّا، بطرحه يتعلّم السّائل ويأخذ العلم وتنقل المعرفة. ولا توجد حدود أو إكراهات تبيح للسّائل أن يطرح بعض المسائل الّتي يباح فيها النّظر، وتحظر مسائل أخرى لا يباح الخوض فيها. فكلّ شيء في المقابسات يمكن أن يكون موضوعا للنّظر والتّفكير الفلسفيّين، فلا وجود لموضوع نبيل جدير بالخوض فيه، وموضوع حقير تافه لا يجدي النّظر فيه نفعا (32). فيكفي أن يصاغ أيّ شيء في سؤال حتّى ينقلب إلى مسألة مطروحة للنّظر، وتضحى بعد الخوض فيها على نهج فلسفيّ مقابسة صالحة للنّقل والأخذ والاقتباس. فلا يوجد موضوع

فلسفيّ قائم بذاته وإنّما طريقة النّظر فيه وأسلوب معالجته هو الّذي يقلب المواضيع، وإن بدت حقيرة، فلسفيّة. فالمقابسة بهذا التّصوّر هي شكل مخصوص من أشكال السّؤال الخطابيّة الممأسسة لأنّها تجري في بعض أفضية العلم والمعرفة، هي مجالس الفلاسفة. وهي مجالس، وإن كانت منفتحة على العموم من الأغفال والغرباء، تظلّ من المجالس الخاصّة، لأنّها أفضية تقتضي من المشاركين فيها استعدادا مخصوصا يتجاوز حذق العبارة الفلسفيّة وفهم ألفاظها إلى عشق الحكمة. في هذه المجالس نشأت «المقابسات»، فهي حلقات الحكماء تدور فيها الأقاويل الفلسفيّة دون قيد ولا شرط، لأنّها من سوانح الفكر وخطرات العقل، ولكنّها رغم مضامينها الفلسفيّة تظلّ حلقات أدبيّة لا تنتج فيها الحقائق الفلسفيّة فحسب، وإنّما تؤخذ فيها تلك الحقائق وتنقل في رسائل. وهذا الوجه الأدبيّ قلّما انتبه إليه دارسو «المقابسات». فللمقابسة وجه وقفا متلازمان، تنتج في وجهها حقائق الفلسفة، وتنقل في قفاها تلك الحقائق بعد حفظها وأخذها. ولأجل ذلك كانت المقابسة شكلا خطابيّا معقّدا لأنّ خطابها ذو مستويين. فهي في الآن نفسه خطاب منقول إذا كانت تحاكي ما يجري في مجالس العلماء من نشاط فكريّ وما يدور بين الفلاسفة من حوار ونقاش ومذاكرة. وهي خطاب ناقل يضطلع بوظائف عديدة أبرزها إظهار دور المؤلّف. وقد مثّلته تلك الأفعال الّتي تبيّن كيف أخذت هذه «المقابسات» وكيف جمعت وأعيد تأليفها وكتابتها. ففي هذا المستوى يظهر صوت المؤلّف وهو يخاطب «مرويّا له» نكرة، يذكّره في كلّ مناسبة بما بذله من جهد عظيم في تأليف هذه «المقابسات».

ييسّر علينا التّمييز بين مستويي خطاب المقابسة، مستوى الخطاب المنقول ومستوى الخطاب النّاقل، من تصريف وجهيها (المقابسة الحاكية والمقابسة المحكيّة) وفق منوال العلامة اليمسلافي على النّحو التّالي:

	الماهية substance	الشّكل forme
العبارة expression	السّؤال والجواب	المقابسة الحاكية
المضمون contenu	مجالس العلماء والفلاسفة الحكماء	المقابسة المحكية

ييسّر علينا هذا المنوال فهم نصوص «المقابسات» وطرائق تركيبها. فمن جهة الماهية كانت ماهية العبارة لغويّة، فجميعها أسئلة وأجوبة. أمّا ماهية المضمون، فيتعلّق بالكون الفلسفي، وتحديدا عالم المجالس، وهو عالم له أساس مرجعيّ في الواقع والتّاريخ. أمّا من جهة الشّكل، فقد كان شكل المضمون عبارة عن «قصّة المجالس»، أي الوقائع الّتي سعت «المقابسات» إلى حكايتها وتمثيلها بالقول. أمّا شكل العبارة فهو حديث التّوحيدي عن طرائق نقله لما جرى في تلك المجالس، فهي «كلام على كلام».

يظهر المستوى الأوّل من المقابسة كلّما حاكى المقتبِس (التّوحيدي) بالقول كلام الفلاسفة ونقل ما دار بينهم من حوار أو ما سمعه منهم في مجالسهم المختلفة. ويمثّل كلام الفلاسفة وأقوالهم المنقولة في كلّ مقابسة عنصر المأخوذ أو المُقتَبَسُ من أقوال الحكماء والفلاسفة.

يظهر المستوى الثّاني في خطاب المقابسة كلّما انتقل المقابسة التّوحيدي من الخطاب المنقول إلى الخطاب النّاقل، فيصبح كلامه «كلاما على الكلام»، أو لغة واصفة. ويبرز هذا المستوى في بداية كلّ مقابسة بواسطة أفعال تحدّد نوع النّقل وصيغه. وهي في الجملة أربعة صيغ: السّماع والمحاورة والأمالي والقراءات، ولكنّه في أحايين كثيرة يبرز في خاتمتها. ففي عدد من المقابسات ينهي التّوحيدي المقابسة إمّا بالتّعليق عليها أو بذكر سياقها، أو بالاعتذار للمرويّ له. وجميع هذه التّعاليق جزء لا يتجزّأ من الخطاب

الواصف في «المقابسات»، به يضحي كلام المؤلّف «كلاما على الكلام» إذا كان يتحدّث عن أقوال الحكماء ويحكيها، أو قولا خطابيّا إقناعيّا إذا اتّجه إلى المقتبَس له معتذرا عن تقصير أو إخلال في العبارة أو غموض في المعنى يضطرّه إلى التّصرّف في الفكرة والعبارة، أو يصبح كلاما «مرآويّا» إذا ارتدّ الكلام على نفسه وأصبح المؤلّف يتأمّل في عمله ويصف ما بذله من جهد وطاقة في رتق الكلام وفتقه، أو ينقلب إلى شكوى إذا كان موضوع الكلام نظرا في أحوال النّفس وصروف الدّهر. فالمقابسة عموما هي نتاج سلسلة من الأعمال مرّت خلالها من طور إلى آخر. كانت المقابسة في الطّور الأوّل مجرّد وقائع، هي تلك الأحاديث الّتي جرت في مجالس العلماء والفلاسفة الحكماء، حيث تلاقحت الأفكار بقراءة رسائل الأوائل، وتقادحت بمساءلة بعض الألفاظ والمصطلحات ومناقشتها، وتناقلت بمحاورة بعض الأفراد ومناظرتهم. وقد دوّن التّوحيديّ تلك الوقائع كتابة، أو حفظها، فأصبحت تلك الوقائع وثائق اعتمد عليها التّوحيدي في تأليف «المقابسات»، وهذا في الحقيقة هو الطّور الثّاني حيث انتقلت المقابسة من عالم الأعيان إلى عالم الأذهان والأوراق. ومنه إلى عالم العلامات حين أعاد كتابتها وتأليفها وتصرّف في نظمها وترتيبها. فما ألّفه التّوحيديّ ليس الوقائع كما جرت في مجالس العلماء، وإنّما الوقائع كما تذكّرها وحفظها ودوّنها لحظة سماعها الأوّل. فالمقابسات في الجملة تعرض في الآن نفسه ذكرى الوقائع وآثارها الباقية وطريقة تأليفها، فهي تحاكي الحدث، وهو وقائع المجالس، وتبيّن كيف حاكته. فالكتابة عند التّوحيدي هي ثمرة هذه المراوحة بين الوقائع المحكيّة بالقول والجهد المبذول في محاكاتها، بل هي ميمزيس حين تحاكي بالقول الوقائع في المجالس، وسميوزيس حين تتأمّل في ما حاكته، وتتفرّس في طريقة المحاكاة، وتتحدّث عن عملها. وهي في آخر المطاف هذا التّداخل المتين بين الكلام المنقول والكلام النّاقل، أو الكلام والكلام على الكلام، أو الكلام الحاكي والكلام المحكيّ.

وعلى هذا الأساس، تقتضي قراءة «المقابسات» مراعاة هذا الميسم الّذي طبع كتابة التّوحيديّ وميّزها عن سائر أنماط الكتابة الأخرى في النّثر العربيّ القديم. فهي كتابة «مرآويّة» تحاكي الكلام وتتأمّله في الآن نفسه. وللإحاطة بخصائص الكتابة في المقابسات نحتاج إلى تحليل عناصرها، مبتدئين بالمنقول الفلسفيّ، أو القول المقتبَس في صلته بالمقتبس منهم من شيوخ العصر من محبّي الحكمة ومستقبلي رسائل الإغريق، ونثنّي بالنّقل الأدبيّ، أي بعنصر المقتبِس في صلته الضّمنيّة بالمقتبس له، ثمّ ننهي التّحليل بالحديث عن طرائق الاقتباس وسننه. وفرضيتنا الّتي نريد البرهنة عليها في هذا القسم هي أنّ المنقول الفلسفيّ وطريقة نقله الأدبيّ قد تضافرا معا لابتداع تخييل «الإنسان الكامل». فلم ينقل التّوحيدي كلّ ما سمع ولا دوّن كلّ ما حفظ، ولا ألّف ما ألّف من دون موجّه يوجّهه، ودافع يحرّكه، وسنن يضبطه، ورؤية للعالم مخصوصة تحكّمت في عمله خلال جميع الأطوار الّتي تقلّبت فيها المقابسات. فمنقوله الفلسفيّ ونقله الأدبيّ محكومان بهذا التّخييل، تخييل «الإنسان الكامل»، فهو الّذي وجّه عمل النّقل وتحكّم في نمط الكتابة. فالمقابسات رغم تنوّع مواضيعها هي في الصّميم تمثيل للإنسان الكامل الّذي من مواصفاته طريقته المخصوصة في استعمال العقل والتّفكير لتهذيب النّفس بما يجعلها متميّزة عن العوامّ من ناحية ورجال الدّين من ناحية أخرى.

الهوامش والإحالات

1) انظر، إبراهيم، زكرياء، أبو حيّان التّوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، الطّبعة الثّانية، 1974، ص96.

2) انظر، ماير هوف، ماكس، من الإسكندرية إلى بغداد (ضمن) «التّراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، عبد الرّحمن بدوي، الطّبعة الرّابعة، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت - لبنان، ص89.

3) انظر مقدّمة المحقّق في، التّوحيدي، أبو حيّان، المقابسات، تحقيق حسن السّندوبي، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، الطّبعة الثّانية، 1992، ص17.

4) عبّاس، إحسان، أبو حيّان التّوحيدي، دار بيروت للطّباعة والنّشر، 1954، ص134.

5) انظر مقدّمة المحقّق محمد توفيق حسين في، التّوحيدي، أبو حيّان، المقابسات م.م، ص.ص19-20.

6) انظر، الحموي الرّومي، شهاب الدّين ياقوت، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطّبعة الأولى، 1993، التّرجمة، ج، ص، حيث يقول: «عليّ بن محمد بن العباس، أبو حيّان التّوحيدي، شيرازيّ الأصل، وقيل نيسابوريّ، ووجدت بعض الفضلاء يقول له الواسطيّ، صوفيّ السّمت والهيئة، وكان يتألّه، والنّاس على ثقة من دينه، قدم بغداد، فأقام بها مدّة ومضى إلى الرّيّ، وصحب الصّاحب أبا القاسم إسماعيل بن عبّاد، وقبله أبا الفضل بن العميد، فلم يحمدهما، وعمل في مثالبهما كتاباً، وكان متفنّناً في جميع العلوم من النّحو واللّغة والشّعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة، وكان جاحظيّا يسلك في تصانيفه مسلكه، ويشتهي أن ينتظم في سلكه، فهو شيخ في الصّوفيّة وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقّق الكلام ومتكلّم المحقّقين، وإمام البلغاء، وعمدة لبني ساسان، سخيف اللّسان، قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الذّمّ شأنه، والثّلب دكّانه، وهو مع ذلك فرد الدّنيا الّذي لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة ومكنة، كثير التّحصيل للعلوم في كلّ فنّ حفظه، واسع الدّراية والرّواية، وكان مع ذلك محدوداً محارفاً، يشتكي صرف زمانه، ويبكي في تصانيفه على حرمانه».

7) انظر مقدّمة المحقّق محمد توفيق حسين في، التّوحيدي، أبو حيّان، المقابسات م.م، ص18، حيث يؤكّد «أنّ المقابسات ليست أبحاثا منظّمة في الفلسفة تعرض فيها الأفكار الفلسفيّة عرضا منهجيّا مفصّلا وتستخلص فيها النّتائج المقنعة من المقدّمات المؤسّسة على البرهان الأكيد، أو البديهات الواضحة بنفسها».

8) انظر فصل «عقدة بروميثيوس» «Le complexe de Prométhée» من كتاب،

Bachelard, Gaston, (1949-2006) La psychanalyse du feu, folio-essais, p.p27-31.

9) ابن خلدون، عبد الرّحمان: المقدّمة، الدار التونسية للنّشر والمؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر، 1984 ج2، ص721.

10) انظر، ابن قتيبة، أبو محمّد عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، الهيئة المصرية العامّة للكتاب 1973، مج1، ج3، ص 129

11) انظر، الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين: نثر الدّرّ، الجزء الأوّل تحقيق محمد علي قرنة مراجعة عليّ البجاوي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1980 م.م، ج1، ص14.

12) معجم الأدباء، م.م، ج3، التّرجمة 465، ص.ص1200-1201

13) التّهانوي، محمّد أعلى بن علي : كتاب كشّاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، د.ت، ج1، ص13

14) انظر، ابن خلدون: المقدّمة، ج2، ص.ص 699-700 الّذي يقول في الفصل الموسوم بـ«في أنّ العلوم الآليّة لا توسّع فيها الأنظار ولا تفرّع المسائل»: «اعلم أنّ العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذّات، كالشّرعيّات من التّفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطّبيعيّات والإلهيّات من الفلسفة، وعلوم هي آلة ووسيلة لهذه العلوم، كالعربيّة والحساب وغيرهما للشّرعيّات، كالمنطق للفلسفة،

وربّما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين. فأمّا العلوم الّتي هي مقاصد فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتفريع المسائل واستكشاف الأدلّة والأنظار، فإنّ ذلك يزيد طالبها تمكّنا في ملكته وإيضاحا لمعانيها المقصودة. وأمّا العلوم الّتي هي آلة لغيرها مثل العربيّة والمنطق وأمثالهما فلا ينبغي أن ينظر فيها إلاّ من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسّع فيها الكلام ولا تفرّع المسائل، لأنّ ذلك يخرج بها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير. فكلّما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغوا، مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها. وربّما يكون ذلك عائقا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذّات لطول وسائلها، مع أنّ شأنها أهمّ، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصّورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآليّة تضييعا للعمر وشغلا بما لا يغني».

15) ابن خلدون، عبد الرّحمن: المقدّمة، ج2، ص721. «الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف».

16) ابن خلدون، عبد الرّحمن: المقدّمة، م.م، ج2، ص721.

17) خضر، العادل، أديب الفلاسفة، فيلسوف الأدباء، (ضمن) كتاب، بوهلال، محمّد (جمع وإعداد): من قضايا التّفاعل بين العلوم، أعمال ندوة اتّصال العلوم وانفصالها في الثّقافة العربيّة (2006)، نشر كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، ودار مسكلياني للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الثّالثة، تونس 2007، ص.

18) البيان والتّبيين مج1، ج1، ص163.

19) الأصبهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، طبعة دار الثّقافة، بيروت، ج3، ص.ص129-144

20) زَوّرَ: «التّزويرُ إصلاح الشيء وكلامٌ مُزَوّرٌ أي مُحَسّنٌ»

21) ينْحَى: «وأنْحَىَ عليه وانْتَحَى عليه إذا اعتمد عليه ابن الأعرابي أَنْحَى ونَحَى وانْتَحَى أي اعْتَمَدَ على الشيء وانْتَحَى له وتَنَحّى له اعتمد وتَنَحّى له بمعنى نَحا له»

22) تَرك: «رَكّ يَرِكّ رَكاكةً واسْتَرَكّه استضعفه ورَكّ عقلُه ورأيه وارْتَكّ نقص وضعف»

23) فَوْضَى: «قَوْمٌ فَوْضَى مُخْتَلطون وقيل هم الذين لا أمير لهم ولا من يجمعهم ... صار النّاسُ فَوْضَى أي متفرّقين ... وقوم فَوْضَى أي مُتَساوُون لا رَئيسَ لهم ونَعامٌ فَوْضَى أي مُخْتَلِط بعضه ببعض وكذلك جاء القوم فَوْضَى وأَمْرُهم فَيْضَى وفَوْضَى مختلط»

24) الزّلفي: «الزّلَفُ والزُّلْفَةُ والزُّلْفَى القُربةُ والدّرَجة والمَنزلةُ»

25) استشفّ: «اسْتَشَفّ ظهر ما وراءه واسْتَشَفّه هو رأى ما وراءه»

26) غِيَري: «الغِيَرُ من تغيّر الحال وهو اسم بمنزلة القِطَع والعِنَب وما أشبههما قال ويجوز أن يكون جمعاً واحدته غِيَرَةٌ»

27) التّوحيدي، أبو حيّان، المقابسات تحقيق محمد توفيق حسين، م.م، ص.ص97-98.

28) انظر مقدّمة المحقّق محمد توفيق حسين في، التّوحيدي، أبو حيّان، المقابسات م.م، ص.ص13-14

29) التّوحيدي، أبو حيّان، المقابسات تحقيق محمد توفيق حسين، م.م، ص.ص217-220.

30) الصّدّيق حسين، المناظرات في الأدب العربي الإسلاميّ، مكتبة لبنان ناشرون، الشّركة المصريّة العالميّة للنّشر- لونجمان، الطّبعة الأولى، 2000، ص198.

31) التّوحيدي، أبو حيّان، المقابسات تحقيق محمد توفيق حسين، م.م، ص.ص57-58.

32) التّوحيدي، أبو حيّان، المقابسات تحقيق محمد توفيق حسين، م.م، ص89، حيث جاء في آخر [المقابسة التّاسعة] هذا التّعليق الطّريف: «قال الأندلسي: قد كنّا، أيّها السّيّد، نترامى بهذه المسألة تحقيرا لها، وامتهاناً لقدرها، وفيها هذا الجواب الّذي لو رُحل إليه من قطر شاسع، وغُرم عليه مال دثر، لكان ذلك دون حقّه. وما أكثر ما يحقر الشّيء فيصير صلة لشيء لا يحقر! لولا أنّ عمري استهلكه النّحو لكنت ألبس لهذا العلم صدار المنكمشين، وأصبغ نفسي صبغة المتحقّقين».

الإرث الجاحظيّ ومشاقاة التّوحيديّ : من سلطة الموروث إلى سلطان التّجاوز

علي البوجديديّ / باحث، تونس

1- على سبيل التّمهيد :

ليس خافيا على دارس الأدب، تلك العلاقة المخصوصة التي جمعت **التّوحيديّ** (توفّي 421 هجريّ) (1) **بالجاحظ** (توفّي 255 هجريّ)، هذه العلاقة التي أشارت لها كتب التّراجم ونوّهت بها كتب النّقد، القديم منه والحديث على حدّ سواء. ونحن إذ ننبش في خفايا تلك العلاقة، فمن جانبها النصيّ نلج ومن خلال نصوص الرّجلين نسبرها، متّخذين من إرث الرّجلين معيارا نوازن به هذا التردّد بين التبعيّة والتّجاوز.

لقد غدا معلوما أنّ ظلّ **الجاحظ** قد امتدّ إلى غيره من مجايليه أو اللاّحقين به، فأثّر أسلوبه في غيره من الأدباء على مرّ العصور (2). وممّا لا شكّ فيه أنّ **التّوحيديّ** يُعتبر، «آخر وأبرز ممثّل لسلالة ناثر القرن الثّالث العظيم (أي **الجاحظ**)، فإليه يدّعي النّسبَ وبه يعلنُ الإعجابَ»(3). ولذا فمحاولة تقليد ناثر الأدب الأكبر **الجاحظ** «يُعدُّ أمرا بديهيّا» (4). هكذا نروم أن نبحث في نصوص الرّجلين عن أثر الظلّ يمدّ بظلّه على لاحقه فيشقيه أو يشقى دونه. ولربّما كان **التّوحيديّ** يحاول جاهدا أن يتخلص من ربقة الانتماء الجاحظيّ، وأن يخرج من دائرة ظلّه. وكأنّه نفس حائرة ما بين الانتماء إلى أبوّة **الجاحظ** (5)، وما بين الضّعف أمام هذه السّلطة الأدبيّة التي فرضت نفسها، ورسمت بعد معالم الطّريق ومعايير الجماليّة الأدبيّة. فما المقصود بالإرث، وما دلالة المشاقاة (6)، مشاقاة الأديب يروم أن يخرج من عباءة سلطان أديب آخر؟ وأين ينجح هذا الكرّ والفرّ؟ وأين يُخفق؟ وهل قدر اللاّحق أن يتردّد إبداعه بين سلطة الموروث وسلطان التّجاوز؟

2 – التّوحيديّ وتقريظ الجاحظ :

لقد أُعجِب **التّوحيديّ بالجاحظ** أيّما إعجاب، حتّى ألّف كتابا خاصّا في تقريظ **الجاحظ** (7). وكان يعدّه من عظماء العرب ولا يتحرّج في المجاهرة بموقفه وإعلان ولائه الأدبيّ له. يقول عن **الجاحظ** : «ما رأيتُ رجلا أسبق في ميدان البيان منه، ولا أبعد شوطا»(8).

ويعلمنا **ياقوت الحمويّ** (توفّي 622 هجريّ)، بمزيد من التّدقيق أنّ **التّوحيديّ** كان من السّائرين على خطى **الجاحظ** السّالكين نهجه. بل كان «جاحظيّا يسلك في تصانيفه مسلكه، ويتشهّى أن ينتظم في سلكه»(9). كما كان اهتمامه بكتبه يفوق كلّ اهتمام. يقول في ذلك: «وكتبه هي الدرُّ النّثير واللّؤلؤ المطير، وكلامه الخمر المصفّى والسّحر الحلال» (10).

وفي هذا الشّاهد ما فيه من مظاهر الإعجاب بكتبه، يتجلّى ذلك من خلال رصده لمعجم مخصوص مداره على النّفع : [الدرُّ، اللّؤلؤ، الخمر، السّحر]، تقوّيها مشتقّات

اسميّة يجمع بينها الحسن والتّناسقُ من قبيل : [نثير، مطير، مصفى، حلال].

ولهذا ربّما عاب على معاصِره ابن العميد (توفّي 360 للهجرة)، محاولته تقليد الجاحظ، دون إدراك مذهبه (11) لأنّه «تخيّل مذهب الجاحظ وظنّ أنّه إنْ تبعه لحقه وإنْ تلاه أدركه فوقع بعيدا عن الجاحظ قريبا من نفسه» (12). يكشف هذا القول أنّ اتّباع خطى اللاّحق حذو النّعل بالنّعل، لا تمكّن الأديب من إدراك خطى سابقه، بل قد يقع بعيدا دونه، فلا هو مدرك سابقه، ولا هو محقّق مجده الذي يروم أن ينجزه.

3– المؤتلف بين التّوحيديّ والجاحظ :

لقد ولع التّوحيديّ بالجاحظ، ومن ولعه به أنّه أراد أن يؤلّف في جاحظ خراسان أبي زيد البلخي (13)، وفي أبي حنيفة الدّينوريّ (توفّي 282 للهجرة) تقريظا. يقول ياقوت الحمويّ ناقلا رأيا للتّوحيديّ : «لكنّا نحبّ أن نفرد لكلّ واحد منهما تقريظا مقصورا عليه، وكتابا منسوبا إليه، كما فعلت بأبي عثمان» (14).

فكأنّه حبّا في صاحبه الجاحظ أراد أن يُفرد كلّ جاحظيّ حقيقيّ بتقريظ، وأن يخصّ كلّ مبدع مزيّف بهجاء ساخر، يعرّي فيه مثالبه، ويفضح فيه تهافته (15) وهو ما يكشف عن «تلك المكانة الفذّة»، على حدّ عبارة مارك برجيه، التي يحتلّها الجاحظ في نفس التّوحيديّ. فهل في تقريظ الجاحظ مجرّد مبالغة وإعجاب، أم هو اعتراف صريح «ببنوّة التّوحيديّ الأدبيّة للجاحظ» (16)؟ أو هو من قبيل العرفان بالجميل لكلّ من كان رافدا له في الايداع شاحذا لقريحته بأجود النّصوص (17)؟ لهذا فمن وَكدنا في هذا المستوى أن نبحث، ومن خلال النّصوص، عن المؤتلف والمختلف بين أدب الرّجلين، علّنا نقف على أثر السّابق في اللاّحق، بل وتمايز اللاّحق عن إرثه الجاثم بكلكله عليه. لقد سجلِ التّوحيديّ معارف القرن الرّابع والعلم ناضج، بينما سجل الجاحظ معارف القرن الثّالث والعلم ناشئ. بيد أنّه سار مسار الجاحظ، جامعا بين أشتات المعارف (18)، ناقلا ما سمعه مشافهة، فضمّنه بطون الكتب. ففي الإمتاع والمؤانسة لا يخفي توجّهه ذاك، يقول : «فكتبتُ إليه أشياء كنتُ أسمعها من أفواه أهل العلم والأدب على مرّ الأيّام في السّفر والحضر، وفيها قرعٌ للحسِّ، وتنبيه للعقل، وإمتاع للرّوح، ومعونة على استفادة اليقظة، وانتفاع في المقامات المختلفة، وتمثّل للتّجارب المخلفة وامتثال للأحوال المستأنفة» (19).

فالكتابة في أجلى مقاصدها لا تخرج عن مواصلة مجهودِ جمع ما تناثر من أفواه أهل العلم والأدب لأنّه سيحقّق وظيفة الأدب كما نظر لها سابقوه والتي ربطها التّوحيديّ في الشّاهد الآنف الذّكر بالحسّ والعقل والامتاع والاستفادة. فهي وظيفة تجمع بين الامتاع والمؤانسة، على غرار ما اختاره للكتاب من عنوان.

وكما كان التّوحيديّ مواصلا لسيرة سلفه الجاحظ في جمع أشتات المعارف، فقد كان أدبه يجمع بين الجدّ والهزل تلك الخصيصة اللاّفتة في أدب التّوحيديّ (20).

يقول في الإمتاع : «قد والله نفثتُ فيه كلّ ما كان في نفسي من جدّ وهزل، وغثّ وسمين وشاحب ونظير، وفكاهة وطيب وأدب واحتجاج» (21). فالكتاب معرض للفنون المتضاربة في الظّاهر : [جدّ ≠ هزل / غثّ، سمين ≠ شاحب، نظير / فكاهة، طيب ≠ أدب، احتجاج].

وهو منهج نجد صداه جليّا في كتاب آخر للتّوحيديّ هو كتاب البصائر والذّخائر. يقول فيه : «هذا الكتاب، حفظك الله، وإن كان قد تأبّط هزلا، واستبطن مزاحا، فإنّه قد تضمّن أدبا وعلما وتوشّح حكمة وفصاحة» (22). فالهزل والمزاح الظّاهران، يخفيان أدبا وعلما وحكمة وفصاحة.

ولكلّ ذلك جعل كتاب البصائر «كبستان يجمع أنواع الزّهر وكبحر يضمُّ أصناف الدُّرر وكالدّهر الذي يأتي بأصناف العبر» (23).

فالكتاب حينئذ بستان وبحر ودهر، وهي عبارات حمّالة للمتناقضات، جمّاعة للمتقابلات المختلفات من زهر ودُرر وعبر. وكان من دعائه أن يسعفه الله «بهشاشة تمزجها ببشاشة، وتبسّم تخلطه بفُكاهة» (24). وهو ما يذكّرنا بمسلك الجاحظ في كتبه، فقد كان يوشّح كتبه بالهزل حتّى يروّح عن القارئ. يقول: «قد عزمتُ، والله الموفّق، أنّي أوشّح هذا الكتابَ وأفصّل أبوابَه، بنوادرَ من ضروب الشّعر، وضروب الأحاديث ليخرج قارئُ هذا الكتاب من باب إلى باب، ومن شكل إلى شكل» (25). مراعيا في ذلك مقتضياتِ الكلام وحاجات المتقبّل (26). ومن السّمات التي طبعت الكتابة الايداعيّة إضافة إلى ما ذكرنا،

اهتمامها بالهامشيّين من الذين سحقتهم دورة الحياة. ففي محاوراته مع ابن سعدان ما يكشف عن مدى القلق الاجتماعيّ والحراك الذي تعرفه طوائف بباب الطّاق (27). وربّما يكون بذلك قد استطاع أن ينقل «إلى الدّاخل من أحوال الخارج ما كان معزولا عنه، وإلى البلاط من أصداء الشّارع ما ظلّ مقصيّا دونه» (28).

هكذا كان **التّوحيديّ** إذن حادَّ الوعي بقضايا عصره مدركا ما يعانيه النّاس من ضنك في حياتهم اليوميّة، وما يعرفونه من مرهقات العيش. ولهذا حُقَّ للبعض القول أنّ كتبه قد جاءت «نابضة بالحياة ممّا بوّأها لأن تكون مصدرا من المصادر الأولى عن حياة النّاس وشواغل العصر» (29). وقد أمكن له ذلك حين عمد إلى التّحايل على الخطاب الرّسميّ، مدرجا صُلب رواياته أحاديث المهمّشين والرّعاع والدّاصة أو الدّهماء. ولم يكن **التّوحيديّ** في «مسعاه لبلوغ هذه الفئة من جانب، والتّحايل على الخطاب الرسميّ من جانب آخر، غير تلميذ للجاحظ، فالأخير جاء إلى هدم الحاجز الرسميّ مناورا أيضا بالخرافة والإتهام» (30).

4 -- المختلف بين التّوحيدي والجاحظ :

لقد رأينا أنّ الأسلوب الجاحظيّ قد بسط ظلّه على كتابة **التّوحيديّ**. ولكنّ ربقة **الجاحظ** ستخفّ بمرور الزّمن، متباعدا في فتراته الأخيرة عن الجاحظ. فكتاب **الإشارات** (31) مثلا يُعدّ لونا جديدا من الكتابة ربّما يختلف فيه عن الكتابة الجاحظيّة وحدودها. بينما كتاب **البصائر والذّخائر**، فيقترب في طريقته من طريقة **الجاحظ** الاستطراديّة (32). أمّا كتاب **الإمتاع والمؤانسة**، فيظلّ منفلتا آنا عن ربقة **الجاحظ** قريبا منه آنا آخر. أليس الإمتاع قصّة ذات ومجتمع وعصر، كتبها صاحبها بأسلوب كلاسيكيّ جاحظيّ، ولكنّه أسلوب تميّز بغنائيّة حزينة فيه تتراءى صورة كاتبه منغرسة بقوّة في مناخ عصرها بكلّ تلوّناته وتنوّعاته الفكريّة والسّياسيّة والاجتماعيّة والعرفيّة والدّينيّة والعلميّة؟.

لقد سعى **التّوحيديّ** في **الإمتاع والمؤانسة** إلى الكتابة على طروس أدب **الجاحظ**. فكان التّداخل بين أوضاع «التلفّظ مقوّما من مقوّمات الكتابة في هذا الأثر الأدبيّ» (33). حتّى أنّه يمكن القول على غرار الدّكتور **صالح بن رمضان** إنّ الكتابة في الإمتاع والمؤانسة «قد تمّت على أطلال الذّاكرة، وأنّ الكاتب قد محا بعض طروسها ليعيد كتابتها» (34). ولكنّ الطّريف أنّ **التّوحيديّ** لا يرى حرجا في ذلك، بل يقرّ بتوارد الخواطر، لما فيه من إثراء للنّصوص يقول كاشفا عن موقف واضح من قضيّة توارد الخواطر أو مما بات يعرف في مدوّنة النّقاد العرب القدامى بالسّرقات الأدبيّة : «ما أكثر أن يُقال: أخذَ من فلان، وأغار فلان على فلان، والخواطر تتلاقى وتتواصل كثيرا، والعبارة تتشابه دائما، ومن عرف خواصَّ النّفس وقوَى الطّبيعة وأسرار العقل لم يستنكر توارد لسانين على لفظ ولا تناسخ خاطرين على معنى حاضر، وباطنه ظاهر» (35).

فالتّوحيديّ ومن خلال الكلام السّابق يعمد إلى تأكيد فكرة مُفادها أنّ التّوارد والتّناسخ والأخذ والإغارة ما هي إلاّ شكل من أشكال التّلاقي والتّواصل. فهي تثري الأدب وتغنيه. كما أنّ نصّ **التّوحيديّ** الجامع، يُحاكي نصوص **الجاحظ** الغائبة في **الإمتاع والمؤانسة**، لذا فنحن «بإزاء تبعيّة وتناصّ» (36). ولكنّ هذه التبعيّة لا تنفي الابتكار والتّجديد، ولا تطمس آثار اللاّحق على طروس الماضي. ولئن انخرط التّوحيديّ في كتابة النصّ الهجائيّ مثلا ضمن منوال أجناسيّ معروف بأدب المثالب على غرار ما نجد له صدى في الإمتاع والمؤانسة (37)، وفي **مثالب الوزيرين**، فإنه يقتبس في ذلك من نماذج نثريّة قديمة لعلّ أشهرها رسالة الجاحظ في ذمّ **محمّد بن الجهم البرمكيّ** (38). وهو في ذلك يأخذ عن سابقه **الجاحظ** مرّة متباعدا عنه في ذات الآن. وإذا كان قاضي البصرة قد أفرط في جموده (39)، فإنّ الشّخصيّات التي سرد **التّوحيديّ** أخبارها في اللّيلة الثّامنة والعشرين من ليالي **الإمتاع والمؤانسة**، من قضاة وعلماء ومتصوّفة وشيوخ صالحين وغيرهم من أصحاب النّسك والوقار، قد تمادوا وأفرطوا في الحركة والتّجاوب مع الغناء وتجاوزوا في ذلك الحدّ. فإذا هم مسوخ من الأبطال يكشف ظاهرهم عن فساد باطنهم، فإذا السّخرية منهم مضاعفة، وإذا بصورتهم تتعرّى جليّة للعيان (40).

5 ـ الخاتمة :

هكذا نخلص إلى أنّ **التّوحيديّ** كان «يتتلمذ على **الجاحظ**، آخذا عنه ومتباعدا في آن واحد» (41). بل يمكن القول، والحال هذه أنّه كان «أديبا منخرطا في السنّة

الثّقافيّة الجاحظيّة» (42). قد نظر في كثير من نصوص **الجاحظ** «وتشرّب رؤيته البلاغيّة للعالم»(43). بل يجوز لنا القول وقد بلغنا من عملنا هذا المدى أنّ نصّ **التّوحيديّ** يُعَدُّ نصّا جامعا، لأنّه لم يعد نصّا مسحوقا أو تابعا يسير في ركاب **الجاحظ**، بل غدا والحال هذه، خارجا عن مؤلّفه متجاوزا زمانه، غير هيّاب إزاء لحظة الرّهبة التي وُلد في رحمها، وغير عابئ بسلطان جائر أو واقع مرٍّ مرير قد رمى بكلكله عليه. وحده **التّوحيديّ** «هو الضّعيف المنكود، أمّا نصّه، ومهما بلغت هناته ومشكلاته، فإنّه سيصمد فاضحا ومصرّحا، ومعرّفا بأسباب ظهوره وبأوضاع صاحبه ونظرائه، مؤكّدا ثانية جدوى الكتابة في واقع مليء بالمشكلات والمقالب والأهواء» (44).

لقد كان **التّوحيديّ** بحقٍّ، ذاك المفكّر النّادر الذي عاش «بحلمه وقتا، وانتهى بإحراق كتبه» (45). وتلك فاجعة هذا الذي أراد أن يكون **جاحظ** عصره، فوقع دونه، لا لضعف ملكة وشحّ قريحة، وإنّما لأنّ الزّمان هو غير الزّمان، والرّجال غير الرّجال. جاء **التّوحيديّ** في غير زمنه، فرماه الدّهر بمحنه فكان الغريب الذي في غربته غريب. يقول في لفظ يائس حزين وبسخرية سوداء أليمة: «أمسيتُ غريبَ الحال، غريبَ اللفظ، غريبَ النِّحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة قانعا بالوحدة، معتادا للصّمت، ملازما للحيرة محتملا للأذى يائسًا من جميع منْ تَرى» (46).

ولكنّه عند قرّاء اليوم لن يكون غريبا، فقد تمكّن نصُّه من الصُّمود في وجه عواتي الزّمن، فضَمن بعضًا من حضوره، وحقّق بعضًا من خُلوده، على الرّغم من ظلِّ **الجاحظ** القويّ الكثيف، وتنكر أهل زمانه الذي أشقاه وعذّبه طويلا.

المصادر والمراجع

أولا المصادر :

- التّوحيديّ (أبو حيّان)، الإشارات الإلهيّة، تحقيق : وداد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار الثّقافة، 1973.
- التّوحيديّ (أبو حيّان)، البصائر والذّخائر، تحقيق : وداد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988.
- التّوحيديّ (أبو حيّان)، المقابسات، حقّقه وقدّمه: محمّد توفيق حسين، طبعة 2، بيروت، دار الآداب، 1989.
- التّوحيديّ (أبو حيّان)، أخلاق الوزيرين، حقّقه وعلّق حواشيه : محمّد بن تاويت الطنجيّ، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1992.
- التّوحيديّ (أبو حيّان)، الرّسالة البغداديّة، تحقيق : عبّود الشّالجي، طبعة 1، بيروت، منشورات الجمل، 1997.
- التّوحيديّ (أبو حيّان)، الإمتاع والمؤانسة، صحّحه وضبطه وشرح غريبه : أحمد أمين وأحمد الزّين، طبعة 1، مصر، دار مكتبة الحياة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، (د. ت).
- التّوحيديّ (أبو حيّان)، مسكويه (أبو علي)، الهوامل والشّوامل، تقديم : صلاح أرسلان، السّيّد أحمد صقر، طبعة 1، مصر، الهيئة العامّة لقصور الثّقافة، 2001.
- التّوحيديّ (أبو حيّان)، رسالتان للعلاّمة الشّهير أبي حيّان التّوحيديّ، طبعة 1، القسنطينة، نظارة المعارف العلميّة، 1301 للهجرة.

ثانيا : المراجع العربيّة

أ - الكتب :

- إبراهيم (زكريّا)، أبو حيّان التّوحيديّ : أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، طبعة 1، القاهرة، الدّار المصريّة للتأليف والتّرجمة، 1964.
- إبراهيم (وسيم)، نظريّة الأخلاق والتصوّف عند أبي حيّان التّوحيديّ، طبعة 1، دمشق، دار دمشق، 1994.
- أركون (محمّد)، نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ : جيل مسكويه والتّوحيديّ، ترجمة : هاشم صالح، طبعة 1، بيروت، دار السّاقي، 1997.
- الأعسم (عبد الأمير)، أبو حيّان التّوحيديّ في كتاب المقابسات، طبعة 2، بيروت، دار الأندلس، 1983.
- بلاّ (شارل)، الجاحظ في البصرة وبغداد وسمرّاء، ترجمة: إبراهيم الكيلانيّ، طبعة 1، دمشق، دار الفكر، 1985
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، رسالة التّربيع والتّدوير، تحقيق : شارل بلا، طبعة 1، دمشق، المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقيّة، 1955.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، تحقيق : محمّد طه الحاجري، طبعة 8، مصر . دار المعارف، 1990 .
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتّبيين، تحقيق : عبد السّلام محمّد هارون، طبعة 1، بيروت، دار الجيل، 1990 .
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، رسائل الجاحظ، تحقيق : عبد السّلام محمّد هارون، طبعة 1، بيروت، دار الجيل، 1991 .
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، كتاب الحيوان، تحقيق : عبد السّلام محمّد هارون، طبعة 1، بيروت، دار الجيل، 1996 .
- حمّادي (محمّد الحبيب)، التّوحيديّ وقراءة جديدة في الامتاع والمؤانسة، طبعة 1، تونس، دار صفاء للنّشر والتّوزيع والصّحافة، 1979 .
- الحمويّ (ياقوت)، معجم الأدباء، ج 15، طبعة 1، بيروت، دار المشرق، (د. ت).
- ديّ (علي)، الأديب والمفكر أبو حيّان التّوحيديّ، طبعة 2، تونس، الدّار العربيّة للكتاب، 1980 .
- الذّهبيّ (شمس الدّين محمّد بن أحمد)، ميزان الاعتدال في نقد الرّجال، دراسة وتحقيق وتعليق : علي بن محمّد معوّض، عادل أحمد عبد الموجود، طبعة 1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1995 .
- السّبكيّ (تاج الدّين أبو نصر عبد الوهّاب بن عليّ بن عبد الكافي)، طبقات الشّافعيّة الكبرى، تحقيق : محمود محمّد الصّناحي، عبد الفتّاح محمّد الحلو، طبعة 1، لبنان، دار إحياء الكتب العربيّة، (د. ت).
- السّيوطيّ (جلال الدّين عبد الرّحمان)، بغية الوعاة في طبقات اللّغويّين والنّحاة، تحقيق : محمّد أبو الفضل إبراهيم، طبعة 2، لبنان، دار الفكر، 1979 .
- شبيل (الحبيب)، المجتمع والرّؤية : قراءة نصيّة في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيّان التّوحيديّ، طبعة 1، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1993 .
- شبيل (عبد العزيز)، نظريّة الأجناس الأدبيّة في التّراث النّثريّ : جدليّة الحضور والغياب، طبعة 1، تونس، دار محمّد علي الحامي، 2001.
- الشّيخ (محمّد عبد الغني)، أبو حيّان التّوحيديّ : رأيه في الإعجاز وأثره في الأدب والنّقد، طبعة 1، تونس، الدّار العربيّة للكتاب، 1983 .
- عبّاس (إحسان)، أبو حيّان التّوحيديّ، طبعة 2، السّودان، مطبعة جامعة الخرطوم، 1980 .
- العسقلانيّ (أحمد بن علي بن حجر)، لسان الميزان، تحقيق : عبد الفتّاح أبو غدّة، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار البشائر الإسلاميّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2002.
الغذاميّ (عبد الله)، النّقد الثّقافيّ : قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، طبعة 1، بيروت، الدّار البيضاء، المركز الثّقافيّ العربيّ، 2000.
لوقا (أنور)، أبو حيّان التّوحيديّ وشهرزاد، طبعة 1، تونس، دار الجنوب للنّشر، (د. ت) .
محي الدّين (عبد الرّزّاق)، أبو حيّان : سيرته وآثاره، طبعة 2، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، 1979
مشبّال (محمّد)، البلاغة والسّرد : جدل التّصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، طبعة 1، المغرب، منشورات كليّة الآداب جامعة عبد المالك السعديّ بتطوان، 2010.
المطاوي (حسن)، الله والإنسان في فلسفة أبي حيّان التّوحيديّ، طبعة 1، القاهرة، مكتبة مدبوليّ، 1989 .
إبن منظور (جمال الدّين أبي الفضل)، لسان العرب، نسّقه وعلّق عليه ووضع فهارسه : علي شيري، طبعة 1، بيروت، دار إحياء التّراث العربيّ، 1988 .
الموسويّ (محسن جاسم)، سرديّات العصر العربيّ في العصر الوسيط، طبعة 1، الدّار البيضاء، بيروت، المركز الثّقافيّ العربيّ، 1997 .
الهمذاني (بديع الزّمان)، مقامات أبي الفضل بديع الزّمان الهمذاني، شرحها ووقف على طبعها : محمد محي الدّين عبد الحميد، طبعة 1، مصر، المكتبة الأزهريّة، 1913 .

ب - المقالات والفصول :

- برجيه (مارك)، «بنوّة التّوحيديّ الأدبيّة للجاحظ»، مجلّة المجلّة، (لبنان)، العدد 154، أكتوبر 1969 .
- بلا (شارل)، «النّثر العربيّ ببغداد»، ترجمة : محمّد النّاصر العجيميّ، حوليّات الجامعة التّونسيّة، (تونس)، العدد 24، 1985 .
- بن رمضان (صالح)، «الإمتاع والمؤانسة وطروس الكتابة»، حوليّات الجامعة التّونسيّة، (تونس)، العدد 45، سنة 2001.
- بن رمضان (صالح)، «الأديب السّاخر بين أسر الكاتب وتحرّر النّاثر»، حوليّات الجامعة التّونسيّة، (تونس)، العدد 48، سنة 2005.

- حمّيش (سالم). «تجربة الوجود والكتابة عند التّوحيديّ»، فصول، (مصر)، المجلّد 14، العدد 3، خريف 1995.
- راشد (إبراهيم صبري)، «الجاحظ في مرآة أبي حيّان»، المجلة العربيّة (الرّياض)، كتاب 179، العدد 418، أكتوبر 2011.
- سويفي محمّد (هاشم محمّد)، «النّصوص المنسوبة إلى السّيرافي في كتابات التّوحيديّ : أنماطها وقضاياها»، مجلّة فصول، (مصر)، المجلّد 15، العدد 1، ربيع 1996.
- الشّارني (بسّام)، «أبو حيّان التّوحيديّ : شهادة الفكر على العصر... الامتاع والمؤانسة نموذجا»، مجلّة رحاب المعرفة، (تونس)، السّنة 10، العدد 57، ماي، جوان، 2007.
- صمّود (حمّادي)، «المشافهة والكتابة : مدخل إلى دراسة منطق التّأليف في الإمتاع والمؤانسة للتّوحيديّ»، علامات في النّقد، (جدّة)، المجلد 5، الجزء 18، ديسمبر 1995.
- صولة (عبد الله)، «الكتابة خارج الحدود عند أبي حيّان التّوحيديّ من خلال رسالة الصّداقة والصّديق»، ضمن : دراسات في النّقد الحديث، طبعة 1، صفاقس، منشورات مهرجان قابس الدّوليّ، 1987.
- عمران (كمال)، «ملابسات الغربة عند أبي حيّان التّوحيديّ»، الحياة الثّقافيّة، (تونس)، السّنة 7، العدد 24، نوفمبر، ديسمبر 1982.
- المجدوب (البشير)، «النّقد السّياسيّ عند أبي حيّان التّوحيديّ من خلال الامتاع والمؤانسة»، الحياة الثّقافيّة، (تونس)، العدد 61، سنة 1991.
- المسدّي (عبد السّلام)، «اللّغة والبلاغة في فكر أبي حيّان التّوحيديّ : مقاربات منهجيّة»، علامات في النّقد، (جدّة)، المجلد 5، الجزء 18، ديسمبر 1995.
- الموسوي (محسن جاسم)، «السّرد المراوغ : قراءة في شعريّة النّثر عند التّوحيديّ»، علامات في النّقد، (جدّة)، المجلد 5، الجزء 18، ديسمبر 1995.
- ناصف (مصطفى)، «محاورات مع النّثر العربيّ»، الكويت، سلسة عالم المعرفة، العدد 218، 1997.
- النّجار (محمّد رجب)، «حكايات الشّطار والعيّارين في التّراث العربيّ»، سلسة عالم المعرفة، (الكويت)، العدد 45، سنة 1981.

ثالثا : المراجع الأجنبيّة :

- Bencheikh (Jamel Eddine) : Dictionnaire de littératures de langue arabe et maghrébine francophone, France, Ed Quadrige, 2000.
- Deloffre (Frédéric) : Stylistique et poétique Françaises, Paris, Ed Sedes, 1992.
- Dubois (Jean) et Autres : Dictionnaire de linguistique et sciences du langage, Paris, Ed Larousse, 2007.
- Hamon (Philippe) : Texte et idéologie : valeurs, hiérarchies et évaluation dans l'œuvre littéraire, Paris, PUF, 1984.
- Huizinga (Johan) : Homo ludens : Essai sur la fonction sociale du jeu, Traduit par : Cécile Seresia, Ed Gallimard, 2008.
- Herschberg-Pierrot (A) : Stylistique de la prose, Belin Sup, 1993.
- Kristeva (Julia) : Recherches pour une sémanalyse, Paris, Editions du Seuil, 1969
- Pellat (Charles) : «Gahiz à Bagdad et à samara», Revisita Degli Studi Orientali, Rome, 1952.
- Pellat (Charles) : «La prose arabe à Bagdad». Arabica, Volume spécial à l'occasion du 1200 anniversaire de la fondation de Bagdad, 1962.
- Pellat (Charles) : «Al Djahiz», Encyclopédie de l'islam, Nouvelle édition, T 2, Paris, Leyde, 1995.
- Stern (S. M): «Abû Hayyan Al Tawhidi», Encyclopédie de l'islam, Nouvelle édition, T 1, Paris, Leyde, 1995.

الهوامش والإحالات

1) هو علي بن محمّد بن العبّاس أبو حيّان التّوحيديّ، عاش بين (310 وسنة 414 للهجرة). راجع ترجمته : ياقوت الحموي الرّومي، معجم الأدباء، تحقيق : إحسان عبّاس، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلاميّ، 1993، ج 5، ص 1924 وما بعدها. وكذا : شمس الدّين محمّد بن أحمد الذّهبيّ، ميزان الاعتدال في نقد الرّجال، دراسة وتحقيق وتعليق : علي محمّد معوّض، عادل أحمد عبد الموجود، طبعة

1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1995. ج 4، ص 518. كما يمكن مراجعة : تاج الدّين أبو نصر عبد الوهّاب بن عليّ بن عبد الكافي السّبكيّ، طبقات الشّافعيّة الكبرى، تحقيق : محمود محمّد الصناحي، عبد الفتّاح محمّد الحلو، طبعة 1، لبنان، دار إحياء الكتب العربيّة، (د. ت). ج 4، ص 3. وكذلك راجع : أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، تحقيق : عبد الفتّاح أبو غدّة، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار البشائر الإسلاميّة للطباعة والنّشر والتّوزيع، 2002. ج 9، ص ص 56، 58. كما ذكره : جلال الدّين عبد الرّحمان السّيوطيّ، بغية الوعاة في طبقات اللّغويّين والنّحاة، تحقيق : محمّد أبو الفضل إبراهيم، طبعة 2، لنان، دار الفكر، 1979. ج 1، ص 495. كما يمكن العودة إلى مقال ستارن في دائرة المعارف الإسلاميّة. راجع في هذا الصّدد :

S. M Stern : «Abu Hayyan Al Tawhidi», Encyclopédie de l'islam, Nouvelle édition, T 1, Paris, Leyde, 1995.

2) نجد أثر الأسلوب الجاحظيّ حاضرا في كتابات ابن قتيبة (توفّي 216 للهجرة)، والمبرّد (توفّي 286 للهجرة)، وقدامة بن جعفر (توفّي 310 للهجرة)، والصّوليّ (توفّي 335 للهجرة)، والجرجانيّ (توفّي 392 للهجرة)، وأبي هلال العسكريّ (توفّي 395 للهجرة)، والثّعالبيّ (توفّي 425 للهجرة) مثلا .

3) شارل بلا، «النّثر العربيّ ببغداد»، ترجمة : محمّد النّاصر العجيميّ، حوليّات الجامعة التّونسيّة، (تونس)، العدد 24، 1985. ص 315.

4) راجع في هذا الصّدد :

S. M Stern : «Abu Hayyan Al Tawhidi», Encyclopédie de l'islam, Nouvelle édition, T 1, Paris, Leyde, 1995. P 131 .

5) ياقوت الحمويّ الرّوميّ، معجم الأدباء، تحقيق : إحسان عبّاس، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلاميّ، 1993. ج 5، ص 1924.

6) المشاقاة، وكما جاء في اللّسان، هي بمعنى المعاشرة والمعاناة والمصابرة. يقول ابن منظور : «شاقيتُ فلانا مشاقاة إذا عاشرته وعاشرك .. وشاقيته أي صابرته .. والمشاقاة المعاناة والممارسة». راجع في ذلك : ابن منظور، لسان العرب، مادّة (ش. ق. ي) .

7) كتاب مفقود ليس لدينا منه إلا مقتطفات ذكرها ياقوت الحمويّ الرّوميّ. راجع في هذا الصّدد : ياقوت الحمويّ الرّوميّ، معجم الأدباء، تحقيق : إحسان عبّاس، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلاميّ، 1993. ج 5، ص 1925. وأشار إلى اطّلاعه عليه العسقلانيّ بالقول : «وقفت له على رسالة في تقريظ الجاحظ أفرط في مدحه فيها». راجع في هذا الصّدد : أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، تحقيق : عبد الفتّاح أبو غدّة، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار البشائر الإسلاميّة للطباعة والنّشر والتّوزيع، 2002. ج 9، ص 58. ويرجّح إبراهيم صبري راشد أن يكون التّوحيديّ قد ألّف التّقريظ ما بين (365 – 367 للهجرة). راجع في هذا : إبراهيم صبري راشد، «الجاحظ في مرآة أبي حيّان»، المجلة العربيّة (الرّياض)، كتاب 179، العدد 418، أكتوبر 2011. ص 45 .

8) أبو حيّان التّوحيديّ، البصائر والذّخائر، تحقيق : وداد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988. ج 1، ص 233 .

9) ياقوت الحمويّ الرّوميّ، معجم الأدباء، تحقيق : إحسان عبّاس، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلاميّ، 1993. ج 5، ص 1924.

10) أبو حيّان التّوحيديّ، البصائر والذّخائر، تحقيق : وداد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988. ج 1، ص 6 .

11) وربّما لهذا شنّع به وسخر منه أشدّ السّخرية. راجع في هذا الصّدد مقالنا : «السّخرية وقضايا المعنى في مثالب الوزيرين للتّوحيديّ : بين المعنى الحي الذي يلوح والمعنى المستور بالتّغريب»، ضمن ملتقى النصّ السّرديّ وقضايا المعنى (تكريما للأستاذ محمّد القاضي)، الذي التأم أيّام 22، 23، 24 مارس 2012، بكليّة الآداب والفنون والإنسانيّات منّوبة .

12) أبو حيّان التّوحيديّ، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزّين، طبعة 1، بيروت، المكتبة العصريّة، ج 1، ص 66.

13) قال فيه التّوحيديّ : «كان أبو زيد البلخي .. فاضلا .. ويقال له جاحظ خراسان». راجع في هذا الصّدد : أبو حيّان التّوحيديّ، البصائر والذّخائر، تحقيق : وداد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988. ج 8، ص 66 .

14) ياقوت الحمويّ الرّوميّ، معجم الأدباء، تحقيق : إحسان عبّاس، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلاميّ، 1993. ج 1، ص 269.

15) قد يكون الكتاب في معرض الرّدّ على بديع الزّمان الهمذاني (توفّي 398 للهجرة) الذي حاول أن ينال

من مكانة الجاحظ. راجع في ذلك : بديع الزّمان الهمذاني، مقامات أبي الفضل بديع الزّمان الهمذاني، شرحها ووقف على طبعها : محمد محي الدّين عبد الحميد، طبعة 1، مصر، المكتبة الأزهريّة، 1913. المقامة الجاحظيّة، ص ص 79، 84 .

16) مارك برجيه، «بنوّة التّوحيديّ الأدبيّة للجاحظ »، مجلّة المجلّة، (لبنان)، العدد 154، أكتوبر 1969. ص 24.

17) ومن قبيل اعترافه بالجميل ما قاله عن شيخه أبي سعيد السّيرافيّ (توفّي 289 للهجرة)، فهو عنده «شيخ الدّنيا »، راجع في ذلك : أبو حيّان التّوحيديّ، أخلاق الوزيرين، حقّقه وعلّق حواشيه : محمّد بن تاويت الطنجيّ، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1992. ص 248. وهو كما يقول ياقوت ناقلا عن التّوحيديّ «شيخ الدّهر وقريع العصر والعديم المثل، المفقود الشّكل ». راجع في هذا الصّدد : ياقوت الحمويّ الرّوميّ، معجم الأدباء، تحقيق : إحسان عبّاس، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلاميّ، 1993. ج 2، ص 879. بل هو «أجمع لشمل العلم وأنظم لمذهب العرب، وأدخل في كل باب، وأخرج من كل طريق ». راجع : أبو حيّان التّوحيديّ، الامتاع والمؤانسة، تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزّين، طبعة 1، بيروت، المكتبة العصريّة، ج 1، ص 129. وقد بحث أحدهم في العلاقة بين السّيرافيّ والتّوحيديّ، فوجد أثر السّيرافيّ قويّا في تلميذه التّوحيديّ. راجع في هذا الصّدد : هاشم محمّد سويفي محمّد، «النّصوص المنسوبة إلى السّيرافي في كتابات التّوحيديّ : أنماطها وقضاياها »، مجلة فصول، (مصر)، المجلد 15، العدد 1، ربيع 1996. ص ص 222، 242 .

أو من قبيل ما قاله عن أبي حامد المَرْوَرُّوذيّ (توفّي 362 للهجرة). يقول عن أبي حامد هذا : «كان بحرا يتدفّق حفظا للسّير وقياما بالأخبار، واستنباطا للمعاني، وثباتا على الجدل، وصبرا في الخصام ». راجع في هذا الصّدد : أبو حيّان التّوحيديّ، البصائر والذّخائر، تحقيق : وداد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988. ج 2، ص 11. وقد نقل عنه في اللّيلة الرّابعة والثّلاثين من الامتاع. راجع : أبو حيّان التّوحيديّ، الامتاع والمؤانسة، تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزّين، طبعة 1، بيروت، المكتبة العصريّة، ج 3، ص 100 .

18) خصّص التّوحيديّ اللّيالي العاشرة والحادية عشرة والثّانية عشرة من الامتاع للحديث عن أصناف الحيوانات وطباعها، بينما ألّف الجاحظ كتاب الحيوان فمزج فيه بين العلم والأدب. والواضح هنا تأثّر التّوحيديّ بكتاب الحيوان للجاحظ. يقول ناقلا طلب ابن سعدان في الامتاع والمؤانسة : «استكتبتك كتاب الحيوان لأبي عثمان الجاحظ لعنايتك به وتوفّرك على تصحيحه ». راجع في هذا المقام : أبو حيّان التّوحيديّ، الامتاع والمؤانسة، تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزّين، طبعة 1، بيروت، المكتبة العصريّة، ج 1، ص 5.

19) أبو حيّان التّوحيديّ، الامتاع والمؤانسة، تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزّين، طبعة 1، بيروت، منشورات المكتبة العصريّة، (د. ت). ج 2، ص 61.

20) أكّدنا على المراوحة بين الجدّ والهزل في أدب التّوحيديّ في مقالنا الموسوم : «الجدّ والهزل في مؤلّفات التّوحيديّ: صور التّنابذ وآفاق التّكامل»، مجلّة الفكر الحرّ، (تونس)، السّنة الأولى، العدد 5، ماي 2012.

21) أبو حيّان التّوحيديّ، الامتاع والمؤانسة، تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزّين، طبعة 1، بيروت، المكتبة العصريّة، ج 2، ص 186.

22) أبو حيّان التّوحيديّ، البصائر والذّخائر، تحقيق : وداد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988. ج 3، ص ص 11، 12 .

23) أبو حيّان التّوحيديّ، البصائر والذّخائر، تحقيق : وداد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988. ج 1، ص 285 .

24) أبو حيّان التّوحيديّ، الامتاع والمؤانسة، تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزّين، طبعة 1، بيروت، منشورات المكتبة العصريّة، (د. ت). ج 1، ص 2.

25) الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح : عبد السّلام محمّد هارون، طبعة 1، بيروت، دار الجيل، 1996. ج 3، ص 7.

26) في تنوّع الموضوعات ما يجدّد نشاط القارئ، حتّى يكون بعضها : «جَمَامًا لبعض . . ومتى خرج من آي القرآن صار إلى الأثر، ومتى خرج من أثر صار إلى خبر، ثمّ يخرج من الخبر إلى شعر ومن الشّعر إلى نوادر، ومن النّوادر إلى حكم عقليّة ومقاييس سداد، ثمّ لا يترك هذا الباب، ولعله أن يكون أثقل، والملال إليه أسرعَ، حتّى يفضيَ به إلى مزح وفكاهة». رَاجع : الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق : عبد السّلام محمّد هارون، طبعة 1، بيروت، دار الجيل، 1996. ج 1. ص 94.

27) يعرض التّوحيديّ في اللّيلة الرّابعة والثّلاثين لأخبار الرعيّة بباب الطّاق، وهم عنده كذاك «الولد الغرّ،

وقريب العهد بالكون». راجع : أبو حيّان التّوحيديّ، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزّين، طبعة 1، بيروت، منشورات المكتبة العصريّة، (د. ت). ج 3، ص 87.

28) بسّام الشّارني، «أبو حيّان التّوحيديّ : شهادة الفكر على العصر . . . الإمتاع والمؤانسة نموذجا»، مجلّة رحاب المعرفة، (تونس)، السّنة 10، العدد 57، ماي، جوان، 2007. ص 6 .

29) حمّادي صمّود، «المشافهة والكتابة : مدخل إلى دراسة منطق التّأليف في الإمتاع والمؤانسة للتّوحيديّ»، مجلّة فصول، (مصر)، المجلد 14، العدد 4، شتاء 1996. عدد خاصّ : أبو حيّان التّوحيديّ. ج 2. ص ص 177، 178 .

30) محمّد جاسم الموسويّ، «السّرد المراوغ : قراءة في شعريّة النّثر عند التّوحيديّ»، مجلّة علامات، (جدّة)، المجلد 5، الجزء 18، ديسمبر 1995. ص 17 .

31) أبو حيّان التّوحيديّ، الإشارات الإلهيّة، تحقيق : وداد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار الثّقافة، 1973 .

32) يرى عبد الله الغذاميّ إنّ التّدقيق في الأمر يكشف لنا أنّ «وراء الاستطراد لعبة أخطر من مجرّد الإمتاع، بل إنّ الإمتاع جرى استخدامه كأداة للرّفض والتّعرية النّقديّة في صيغة ساخرة ومخاتلة». راجع في هذا الصّدد : عبد الله محمّد الغذاميّ، النّقد الثّقافيّ : قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، طبعة 3، الدّار البيضاء، بيروت، المركز الثّقافيّ العربيّ، 2005. ص 225 .

33) صالح بن رمضان، «الإمتاع والمؤانسة وطروس الكتابة»، حوليّات الجامعة التّونسيّة، (تونس)، العدد 45، سنة 2001. ص ص 231، 232 .

34) صالح بن رمضان، «الإمتاع والمؤانسة وطروس الكتابة»، حوليّات الجامعة التّونسيّة، (تونس)، العدد 45، سنة 2001. ص 234.

35) أبو حيّان التّوحيديّ، البصائر والذّخائر، تحقيق : وداد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988. ج 2. ص 20.

36) محمّد جاسم الموسويّ، «السّرد المراوغ : قراءة في شعريّة النّثر عند التّوحيديّ»، مجلّة علامات، (جدّة)، المجلد 5، الجزء 18، ديسمبر 1995. ص 11 .

37) وقد حشا ليلته بضروب من «تهجين شديد وتوبيخ فاحش». راجع في هذا الصّدد : التّوحيديّ، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزّين، طبعة 1، بيروت، منشورات المكتبة العصريّة، (د. ت). ج 3، ص 158 وما بعدها.

38) الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، تحقيق : طه الحاجري، طبعة 1، بيروت، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، 1983. راجع : تفاريق من كلام الجاحظ عن محمّد بن الجهم. ص ص 41، 59.

39) الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق : عبد السّلام محمّد هارون، طبعة 1، بيروت، دار الجيل، 1996. ج 3، ص ص 343، 345.

40) فهذا ابن فهم الصّوفيّ إذا سمع غناء «نهاية»، جارية ابن المعنّى «ضرب بنفسه الأرض وتمرّغ في التّراب، وهاج وأزبد وتعفّر شعره، وهات من رجالك من يضبطه ويمسكه». راجع : التّوحيديّ، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزّين، طبعة 1، بيروت، منشورات المكتبة العصريّة، (د. ت). ج 2، ص 166 .كما وصف ابن معروف قاضي القضاة، الإمتاع والمؤانسة. ج 2، ص 172. أو طرب ابن صبر القاضي الذي «قبل القضاء على غناء درّة جارية أبي بكر الجرّاحي في درب الزّعفراني»، الإمتاع والمؤانسة. ج 2، ص 171. كما وصف ابن سمعون الصّوفيّ وهو في حالة طرب، الإمتاع والمؤانسة. ج 2، ص 173.

41) محسن جاسم الموسوي، سرديّات العصر العربيّ الإسلاميّ الوسيط، طبعة 1، الدّار البيضاء، بيروت، المركز الثّقافيّ العربيّ، 1997. ص 87.

42) بسّام الشّارني، «أبو حيّان التّوحيديّ : شهادة الفكر على العصر . . . الإمتاع والمؤانسة نموذجا»، مجلّة رحاب المعرفة، (تونس)، السّنة 10، العدد 57، ماي، جوان، 2007. ص 6 .

43) محمّد مشبال، البلاغة والسّرد : جدل التّصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، طبعة 1، تطوان، المغرب، منشورات كليّة الآداب جامعة عبد المالك السّعديّ، مطبعة الخليج العربيّ، 2010. ص 74.

44) محسن جاسم الموسوي، سرديّات العصر العربيّ الإسلاميّ الوسيط، طبعة 1، الدّار البيضاء، بيروت، المركز الثّقافيّ العربيّ، 1997. ص 99.

45) عبد الله محمّد الغذاميّ، النّقد الثّقافيّ : قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، طبعة 3، الدّار البيضاء، بيروت، المركز الثّقافيّ العربيّ، 2005. ص 106.

46) أبو حيّان التّوحيديّ، رسالة في الصّداقة والصّديق ضمن : رسالتان للعلاّمة الشّهير أبي حيّان التّوحيديّ، طبعة 1، القسطنطينة، نظارة المعارف العلميّة، 1301 للهجرة. ص 5.

تصوّرات نقديّة في كتابات التوحيدي من خلال الموازنة بين النّظم (1) والنّثر في نصّ من نصوص الإمتاع والمؤانسة

محمّد المرزوقي/ باحث، تونس

إنّ الإنسان في تركيبته النّفسيّة والبيولوجيّة كائن ناطق يسرّ ويظهر ما خفي في حشاشة نفسه وما علق بذهنه من تصوّرات وأفكار وهو يعبّر عن إرادته وفهمه للعالم وتفسيره ظواهره عبر اللّسان. وقد ذهب بعض الباحثين (الجابري، تكوين العقل العربيّ) إلى حدّ اعتبار العقل العربيّ عقلا بيانيا، لشدّة التعالق بين تكوين الإنسان العربيّ وبين حاجته إلى التعبير وقدرته عليه وإبداعه وسائل شتّى في طرق الإفصاح والبيان.

ومن أضرب البيان الشّعر، وهو كما يُعرّف (على حسب عبارة عمر بن الخطّاب) «ديوان العرب» ولسان حالهم ومكمن تميّزهم، يتفاخرون فيه وهو وعاء يحفظ علومهم وعاداتهم وأخبارهم من أيّام وحروب ومآثر إلى غير ذلك. فكان الآلة المسجّلة لكلّ ما يعيشونه وما يتصوّرونه، إذ نحن واجدون في أشعارهم تصوّرهم لمفهوم الزّمن وعلاقتهم بالمكان ونظرتهم للمصير الإنسانيّ. إلاّ أنّ هذه القيمة الحضاريّة والفنيّة للشّعر لا تخفي ميل بعض أعلام الحضارة العربيّة للنّثر، وهنا مكمن السؤال القائم على البحث في العلاقة بينهما.

إنّا نروم في هذا العمل الظّفر بتصوّر ولو جزئيّ لرأي أبي حيّان في العلاقة بين فرعين من فروع البلاغة هما النّظم والنّثر، فالتوحيدي قد عُرف أديبا متفلسفا كما عُرف فيلسوفا متأدّبا. ولعلّ الصّفة الأولى تجعلنا نأمل بإدراك الغاية من بحثنا في تضاعيف ما كتب. والرّجل أيضا له علم غزير ورثه من تركة الجاحظ وغيره من الكتّاب الموسوعيّين الذين طرقت مؤلّفاتهم شتّى فنون المعرفة وأغلب أضرب القول، وبذا فإنّ التعرّف إلى رأي أبي حيّان في مكافحة الضّربين من أضرب الكلام -ونقصد النّظم والنّثر- من شأنه إعطاؤنا تصوّرا لمنزلة الفنّين وأفضليّة أحدهما وأسبقيّته على الآخر وميزة كلّ منهما نمطا نمطا في القول من جهة البحث في شعريّتهما وفضلهما وتأثيرهما في المتقبّل. خاصّة وأنّ أبا حيّان -وإن لم يمارس النّظم، واقتصر على النّثر- عليم بقواعدهما وما قاله القدامى في شأنهما.

نريد أوّل الأمر أن نذكر منهج عملنا: فنتعرّض في البداية إلى وفرة الجدل في تفضيل الشّعر على النّثر أو العكس، ثمّ سنتابع المواقف الواردة بنصّ التوحيدي الّذي اعتمدنا سندا في بحثنا، تحليلا وتفصيلا إلى أن نبلغ استخلاص الموقف الخاصّ بالتوحيدي من المسألة.

ولعلّ القارئ يسأل عن مبرّر حديثنا عن موقف التوحيدي والحال أنّه يقدّم آراء لغيره، فنقول إنّ النصّ الجامع لهذه الآراء ليس سوى نصّ أبي حيّان ذاته وترتيب المواقف والإسهاب في ذكر أحدها والاختزال في آخر ودعم الأوّل بشواهد وإلحاق الثّاني برأي كلّها أمور من صنعة المؤلّف، لذا لا يمكن قراءة هذه المواقف وحججها بمعزل عن موقف جامعها وناقلها لنا وهو في نصّ الحال صاحب الإمتاع والمؤانسة.

النّظم والنّثر وجهان لتعبيرات الإنسان الفنيّة، لكلّ ميزاته. وقد حفلت كتب النّقد عند القدامى خاصّة بإفاضة القول فيهما من جهة خصائص كلّ منهما وأسبقيّته على الآخر زمانا وشرفا في المنزلة وبلاغة وأداء للمعنى واستهواء للمتقبّل. وقد فصّل الجاحظ القول في كتبه -وخاصّة البيان والتبيين- وسار التوحيدي على خطاه وهو المتأثّر شديد التأثّر به (على حدّ اعتبار كثير من الدّارسين، وكما يبدو جليّا في كتاباته: مواضيع وأسلوبا و منهج تفكير). ولنا أن نستحضر مواقف بعض القدامى من هذه القضيّة حتّى يتسنّى للقارئ مقارنتها بما أورده التّوحيدي في كتابه ومدى تأثّره بها. ومنها رأي الجاحظ الّذي أجمله الأستاذ عبد السّلام المسدّي في كتابه (2) حيث يقول: «أمّا الجاحظ فيُفضِّلُ الشعر على النثر، ويجعل مقاييسه مصدراً لقياس النثر، وهذا ما قرأه الدكتور عبد السلام المسدّي في مجمل نقد الجاحظ، وأوجزهُ قائلاً: «الجاحظ يكاد يجعل من الشعر رمزاً للخلق الأسلوبي الأوفى، لذلك نراه يخصُّ نقد النثر، ببعض المقاييس المُستقاة من خصائص الحياكة الشعرية؛ كأن يكون الكلام قائماً على الشمائل الموزونة، حتى يكتسبَ ميزة الايقاع المقطعي، وهذا ما يُعلِّلُ الوصية الفنيّة المبدئية: «إنْ استطعتم أن يكون كلامكم كله مثل التوقيع فافعلوا».

ونجد الرّأي نفسه تقريبا عند المظفّر بن الفضل العلويّ في كتابه (3): «ومن فضيلة الشعر أنّ الكلام المنثور وإنْ راقت ديباجته، ورقّت بهجته وحَسُنَتْ ألفاظه، وعَذُبَتْ مناهله إذا أنشده الحادي، وأورده الشادي، ومدَّ به صوته المُطربُ، ورفعَ به عقيرته المنشد، لا يُحرِّكُ رزيناً، ولا يُسلّي حزيناً، ولا يُظهِرُ من القلوب كميناً، ولا يُخَوِّنُ من الدمع أميناً، فإذا حُوِّلَ بعينه نظماً، ووُسِمَ بالوزن وسماً، ولج الأسماع بغير امتناع».

وقد أثار المرزوقي قضيّة المفاضلة بين النظم والنثر للبحث في أمور منها: تأخر الشعراء عن رتبة الكتّاب، وقلّة المُترسِّلين، وكثرة الشعراء. وذكر المرزوقي الأسباب التي أوجبت تأخّر الشعراء مقابل أهل النّثر (البلغاء)، كما أوجبت أن يكون النثر أعلى منزلة من الشعر؛ وهي «الأول: أنّ ملوك العرب قبل الإسلام وبعده كانوا يتبجّحون بالخطابة والافتنان فيها، وكانوا يأنفون من الاشتهار بقرض الشعر، ويعدُّه ملوكُهم دناءة، ، الثاني: أنهم اتخذوا الشعر مكسبة وتجارة، والثالث: أنّ الإعجاز القرآني والحديث النبوي وقعاً في النثر دون النظم (4).

إنّ النصّ الّذي سنعتمده سندا للخوض في هذا المسألة هو الوارد في اللّيلة الخامسة والعشرين (5) من كتاب الإمتاع والمؤانسة.

مثّل كلام الوزير المنطلق في السؤال، وهو في هذا الموضع مجرّد قادح لإثارة الموضوع كدأب القدامى في الولوج إلى طرح المسائل في كتبهم ودراستها. فيستحضر المؤلفون شخصيّات واقعيّة أو خياليّة يجيبون لهم طِلبتهم أو يرسلون لهم رسائل لبدء الحديث في مسألة يرومون البحث فيها، والسّؤال في اللّيلة الخامسة والعشرين نشأ لغاية البحث في التفاضل بين النّظم والنّثر من وجوه عدّة فاشرأبّت الآراء وتنوّعت الحجج لهذا وذاك.

1- في أفضليّة النّثر وعلوّ منزلته:

أورد التوحيدي كلاما كثيرا دعما لهذا الموقف:

- حجّة الأسبقيّة الزمانيّة وكفاية الحاجة :

اعتبار النّثر أصلا للكلام وسابقا على غيره من فنون القول، وهي أسبقيّة زمنيّة تحيل على أسبقيّة الحاجة إلى النّثر دون سواه فبه عبّر الإنسان عن مقتضيات مقامه

وحاجاته وتطلّعات نفسه، و التقدّم في الزّمن يجعل النّثر أصلا في النّشأة والتكوين وينال بذلك شرف التقدّم، إذ أنّ الأصل يحظى بشرف الكمال وصفة الاكتمال وهي صفة تجعله في غنى عن البقيّة وهي الفروع، الّتي تبقى في حاجة إلى الأصل الّذي يمدّها بسبب الكينونة والوجود ونيلها حظوة النّسب والانتماء له. وقام الحجاج في هذا الموضع على مقولتي التّمام والنقصان فالأفضليّة للتّام على النّاقص ظاهرة لا مراء فيها.

كما طُرقت مسألة الحاجة إلى النّثر في أصل الكلام وغياب هذه الحاجة عن النّظم. فمتى قام الأصل بكفاية الحاجة لم تعد من خصال الفرع حتّى إن أتاحها. وملخّص الحجّة أنّ النّثر ثابت والنّظم حادث لاحق على النّثر لا ينازعه في المرتبة وبذلك لا يتجاوزه في منزلة الشّرف.

ـ حجّة التّشريف الدّينيّ :

والقصد من هذا الكلام وقوع الشّرف في خصائص النّثر باعتباره الوعاء الحامل للنّصوص الدّينيّة على اختلافها من جهة من توجّهت إليهم ومن جهة الأزمنة الّتي نزلت فيها فأسبقيّة النّثر حسب هذا الرّأي تستغرق الزّمان والمكان والمُخاطب، ويتدعّم الاحتجاج للنّثر في هذا الموضع بتأكيد خلوّ التراتيل السماويّة من خصائص النّظم وابتعادها كلّ البعد عن وسائله وأدواته، ولعلّ هذه الحجّة ترتبط بسابقتها من حيث أنّ الكلام متى كان منثورا أوفى بالحاجة فلا داعي لجعله منظوما. كما أنّ الحجاج يبلغ أعلى مراتبه عندما نستخلص من ثنايا هذه الحجّة وفق نظريّة النّفعيّة (التداوليّة) وقاعدتها الّتي تحدّث عنها الجاحظ والقائمة على مراعاة «أحوال السّامع»؛ أنّ النصّ الدّينيّ على اختلاف تشكّلاته نزل ليفهمه الخاصّة والعامة، فينبغي أن يكون في شكل تقتدر عليه كلتا الطّائفتين من النّاس لا واحدة دون الأخرى. وبما أنّ النّثر هو الأصل وهو الأكثر شيوعا واشتراكا بين عموم النّاس، وجب أن تكون الرسائل السّماويّة به.

ـ حجّة الطّبع والجبلّة (6) :

ومكمن الحجّة أنّ الإنسان لا ينشأ على نظم الكلام شعرا بل فطرته قائمة في صوغ كلامه نثرا بسيطا لا تطاله شروط النّظم، والدّاعم لهذه الحجّة اعتبار النّظم تقييدا للحريّة الإنسانيّة في الكلام لما يفترضه من ضرورات إقامة الوزن واتّساق الايقاع وما إلى ذلك من قواعد الشّعر كما ذكرها ابن رشيق في العمدة في قوله «الشّعر كلام موزون مقفّى يدلّ على معنى». وقد اعتبره صاحب الرّأي في النصّ قائما على «حصار العروض وأسر الوزن وقيد التّأليف..». فالمقصد في هذا المحلّ بيان اختصاص النّثر بالفطرة الإنسانيّة وارتباطه بعناصر التّكوين لدى الإنسان في مستوى التّعبير. فهو أوّل وسائل التّعبير وأقدم أشكال الوسائط البينيّة في محيط الإنسان وعالمه.

وقد خاض صاحب هذه الحجّة في مسألة الطّبع والصّنعة واعتبر القول بتقدّم الشّعر -لأنّه مدار الذّوق وعليه يدور الاختيار في ميل النّفس إلى أحدهما دون الآخر، والشّعر أقرب من هذا المنحى إلى الطّبع باعتبار قصائد القدامى جاءت موزونة قبل أن يضبط الخليل بن أحمد الأوزان ونظام العروض وقواعده- كلاما لا يستقيم ولا أساس له من الصحّة لأنّ الذّوق لا يخرج عن دائرة الصّناعة، فهو ينشأ عند الإنسان ويُصاغ ويُصقل بملكة العقل وبالتدبّر فيه واحتكاكه بواقع الإنسان. فالذّوق لا يقتصر على كونه هبة طبيعيّة تُقسم بين النّاس بالتساوي ولا يطالها التّغيير. فهي قابلة لأن تكون صناعة هي صناعة الذّوق. فلا يتقدّم النّظم وينال الشّرف على حساب النّثر بهذه الصّفة أي باشتماله على خصلة الذّوق.

ـ حجّة التّصنيف والدّخول ضمن باب من أبواب المعرفة :

تقوم هذه الحجّة على تقديم النّثر على النّظم باعتبار الأوّل من باب العقليّات إذ أنّ الإنسان يعبّر عن إدراكه الواقع وتدبّر أمره التبصّر والتّفكير العقليّ في أنظمة

الطّبيعة بواسطة النّثر لا الشّعر. فهذا الأخير هو التّعبير عمّا يدخل في باب الحسّ والمشاعر وما يعتمل في حشاشة الإنسان. فالأوّل نمط تعبير عمّا هو عقليّ والثّاني تعبير من تعبيرات الحسيّ، والحسيّ لا يبلغ شرف منزلة العقليّ فالتقدّم والأسبقيّة يكونان حقّا للنّثر وهو بهما أعلق. كما أنّ ما يدخل ضمن باب الحسّ ويُستعمل للتّعبير عن تقلّباته لا يستقيم وفق قاعدة ولا يخضع لقانون، فهو غير معلوم منه إيفاء الحاجة من عدمه عكس النّثر الّذي لا يطاله الخلط باعتبار دقّة ما يجيء فيه من كلام يصدر عن العلم بالشّيء وإدراكه إدراكا عقليّا.

2- في أحقيّة النّظم بالسّبق وعلوّ المنزلة:

يذكر التّوحيدي آراء تجعل النّظم سابقا على النّثر وأحقّ بمنزلة التّشريف، وهو في هذا المحلّ يترك المجال لبيان موقف ثان. فيظهر بصورة النّاقل الأمين للحجج الواردة ضمن مواقف الجمعين.

ـ معرفة أقدار المنزلة وإعطاء الفضل للنّاس بحسب ملكاتهم:

القصد في هذا المحلّ تشريف النّظم لأهله والعالمين به بمنزلة أرقى من غيرهم وتمييز الخاصّة من العامّة. عكس النّثر الّذي هو ملكة منتشرة بين جميع النّاس لا تميّز في الاقتدار عليها أو امتلاك ناصيتها. والارتقاء لمنازل الخاصّة من هذا الباب موكول إلى تعلّم قواعد النّظم والإحاطة بطرقه والقدرة على إتيانها بإنشاء القصائد أو إتقان العلم بصناعة الشّعر وقوانينه.

ـ في حسن استعمالاته وجودته ورقّيها:

أهمّ ما تميّز به النّظم هو ارتباطه في الاستعمال بالغناء الّذي يؤثّر في العقل والنّفس ويطبعها بطباعه. واعتبار النّظم قوام الأغاني وأساسها الّذي دونه لا تكون، وارتفاعه عمّا دون ذلك من رديء الأصوات وبسيط الاستعمالات. ومادام النّظم مرتبط وثيق الارتباط بالموسيقى -وهي فرع من فروع الرياضيات- يتناسب ومقاماتها وتصاريفها فهو لا يقلّ شرفا عن منزلة علم الموسيقى ولا يتعارض معه في شيء وتسقط بذلك حجّة اعتبار النّظم غير مناسب لمقتضيات العلم وخارجا عنه قد يُتوقّع منه الخلط. إضافة إلى كونه أعلق بالنّفوس لائطا بالقلوب لا يعسر حفظه خلافا للنّثر.

3 ـ موقف أبي حيّان وجماعته:

بعد الآراء المختلفة وحجج الفريقين من النّاس يتنافسان في تقديم النّثر على النّظم أو جعل الأخير سابقا وأعلى منزلة، ينتقل أبو حيّان إلى بيان موقفه من المسألة، باعتباره -علاوة على أنّه فيلسوف- ناقدا للأدب عالما بنظريّاته وأقوال العلماء فيه وكيفيّات تمييز جيّده من رديئه. ويقدّم موقف أستاذه أبي سليمان المنطقيّ قبل الإدلاء برأيه لحجّة السّلطة العلميّة وحتّى لا يقع في موقع الحاكم في الأمر فلا يقدّم رأيا قاطعا يُحاسب عليه. وموقف أبي سليمان هو موقف العلماء والمناطقة أكثر منه موقفا لناقد أدب أو عالم بفنون الشّعر وضروب النّثر وتصاريفه، إذ قدّم موقفا متوازنا قام على التّعريف دون الحكم وبيان شروط التميّز في كلّ ضرب من ضربي القول (النّثر والنّظم)، فاعتبر النّثر ذا منزلة وقيمة إذا ما توفّرت فيه شروط منها أن يكون لفظه مستعملا غير متروك ومعناه واضحا غير غامض إلى غير ذلك من الشّروط. كما اعتبر النّظم شريف المنزلة متى كان مستقيم النّحو جليّ المعنى خاليا من الغريب والحوشيّ من الألفاظ إلخ..

وموقف أبي سليمان قائم في أساسه على دعم هذا وذاك وإنصاف كلّ من الضّربين متى توفّر على ما ذكر من شروط فهو موقف أقرب إلى التفكير المنطقيّ الّذي لا يهتمّ بالجوانب الفنيّة الجماليّة ولا بجماليّات التلقّي والسّبق إلى المعنى وإجادة إخراج الصّورة وبلاغة التّشابيه والكنايات الّتي هي في عرف أهل العلم بالأدب لا تتأتّى إلاّ من طريق التّلميح إلى المعنى وجعله غير يسير الإدراك إلاّ بالتبصّر والتذوّق.

ولعلّ موقف التّوحيدي لا يختلف كثيرا عن أستاذه باستثناء أنّه ظَاهَرَ بين الأمرين فجعل العلوّ في القيمة وشرف المنزلة يُدركان بتشابك النّثر والنّظم ووقوع الكلام في منزلة بين المنزلتين بالجمع بين محاسن النّثر وخصائص النّظم باعتبار اشتراكهما في التوفّر على الإيقاع والقيام على المحاكاة للواقع بنقله أو باعتماد أنظمة التّخييل . فتكون الإجادة متأتّية من القدرة على المواءمة بين الفنّين لا في إطار التنازع بينهما. عكس غيره من الكتّاب الذين أوضحوا مواقفهم من المسألة ممّن ذكرناهم في أوّل العمل أو من غيرهم (7). وموقف أبي حيّان قائم في عمومه على اعتبار النّقد يوازن بين الصّناعتين.

فيرى أنّ قواعد البلاغة تستقيم لكليهما وتوجد في مصنّفات النّثر ودواوين الشّعر.

خاتمة :

إنّ تأثّر أبي حيّان بالمنزع العقليّ والفكر المنطقيّ جعلاه ينأى عن تقديم تصوّر نقديّ خاصّ به يفصل به القول في مسألة المفاضلة بين النّثر والنّظم فلجأ إلى التوفيق بينهما وجعل الشّرف في إدراك كلّ منهما وإخراج الكلام في صورة تقارب بين الفنّين. فلم يقدّم نظرا نقديّا فعليّا لضروب القول الأدبيّ من نثر ونظم، ولا خاص في قوله وفي أغلب ما قدّمه من حجج للموقفين في تفاصيل الفنّين ولطائفهما ومكمن الإجادة فيهما (مثل مراتب الشعراء وأهل النّثر أو تقنيات الكتابة فيهما وأسرارها ولا ارتباطهما بأنظمة في القول الأدبيّ وإنتاجهما لمنظومة نقديّة متكاملة من شأنها إدخالهما في باب العلوم والمعارف) إلاّ بالقدر اليسير. وبذلك يكون غلب حضور صورة الفيلسوف المتأدّب على شخصيّة الأديب فيه. على أنّ بعض الحجج الّتي قدّمها على ألسنة جمع من العلماء وأهل المعرفة طالت جوانب من المسائل الجزئيّة والتفاصيل المرتبطة بخصائص كلّ شكل من أشكال القول الأدبيّ (النّثر والنّظم)، ولكن دونما تفصيل أو استفاضة.

الهوامش والإحالات

1) المقصود بالنّظم في هذا الموضع «الشّعر»، لا النّظم كما أورده الجرجاني في مقدّمة دلائل الإعجاز بمعنى تعليق الكلم بعضها ببعض.

2) المسدّي (عبد السّلام): قراءات مع الشّابي والمتنبّي والجاحظ وابن خلدون. سلسلة دراسات نقديّة. دار سعاد الصّباح. الكويت. 1993.

3) العلويّ (المظفّر بن الفضل): نضرة الإغريض في نُصرة القريض. تحقيق د. نهى عارف الحسن. منشورات مجمع اللّغة العربيّة بدمشق. د.ت.

4) المرزوقي (أبو علي): شرح ديوان الحماسة. تحقيق غريد الشّيخ. دار الكتب العلميّة. بيروت - لبنان. 2003.

5) التوحيدي (أبو حيّان): الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. لبنان. ج2. صص 136-140.

6) (الجاحظ) أبو عثمان عمرو بن بحر: الحيوان. نشر مصطفى البابي الحلبي. ط2. 1965. واللّفظة للجاحظ، والقصد منها الفطرة والطّبع الّذي خُلق عليه الإنسان وزُرع فيه وكان تكوينه عليه.

7) القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا. ط دار الكتب المصريّة. 1922. وقد انتصر للمنثور وذلك في قوله عن النّثر «أرفع درجة وأعلى رتبةً وأشرف مقاماً وأحسن نظاماً».

الإنسيّة العربيّة في القرن الرّابع الهجريّ/العاشر الميلادي من خلال كتاب «الهوامل والشوّامل» لأبي حيّان التّوحيدي ومسكويه (*)

نص : محمد أركون ترجمة : رمضان بن رمضان / باحث، تونس

إن الفلسفة الوسيطة في أرض الإسلام. كما نعرف، أعلنت حقوق العقل واستقلاليته تقريبا مثلما فعلت مختلف المدارس الإغريقية في السابق إذا كان الكندي قد أقر أن هذه الملكة يجب أن يعتني بها وتضاء في بحثها بمعطى الوحي، فالذين جاؤوا من بعده - وكانوا أكثر فئة حظا بفضل نصوص الإغريق التي أصبحت أكثر توفرا وأفضل ترجمة وبالتالي أكثر سهولة في هضمها - اكتفوا بعرض تعاليم الرسول باعتبارها بديهيات حقيقية بإمكان الحكيم le sage أن يصل إليها من خلال تمشّ استدلالي أكثر بطءًا وأكثر تعرجا (1).

وبناء عليه، فإذا لم يكن شرعيا الحديث عن فلسفة إسلامية بمعنى أنه ومنذ دراسات إيميل جيلسن E. Gilsen صرنا نتحدث عن فلسفة مسيحية -، ويبدو طبيعيا الحديث عن إنسية إسلامية un humanisme musulman (2) وتحديدا في نطاق الفلاسفة ومن حذا حذوهم من أصحاب العقول الحرة، الذين فوّضوا للعقل الإنساني مهمة رسم المراحل العقلية المؤدية إلى هذه الحقائق الكبرى المعروضة على عقيدتنا من قبل الوحي. مثلما هو الأمر في كل الإنسيات - كما حدّدها الغرب- الإنسان هو مركز كل البحوث الفلسفية والعلمية، نتساءل حول مصيره وأصوله ومكانته في الكون ووضعه البيولوجي والروحي وسلوكه المطابق لنزوعه الإنساني(3).

نريد من خلال هذه الدراسة، بيان انتصار هذه النزعة في القرن الرابع الهجري / العاشر ميلاديا، وذلك بتحليل أثر قليلا ما لفت إليه الانتباه إلى حد الآن بالرغم من أنه ثمرة تعاون أديبين - فيلسوفين معبرين أفضل تعبير عن عصرهما إنه كتاب «الهوامل والشوامل» لمسكويه ولأبي حيان التوحيدي.

أ) تقديـم الكتاب وبنيته :

يعود الفضل في حصولنا على نسخة من كتاب «الهوامل والشوامل»، إلى غيرة السيد أحمد أمين المجتهد الذي لا يكل وإلى مساعده السيد أحمد صقر. نعرف النشاط الكبير الذي يبذله العلامة والنابغة المصري في إحياء الكتب التراثية المعبرة عن التيار

العقلاني والفكر الحر في أوساط المثقفين العرب. إن المعتزلة الذين شنّع عليهم في المدينة الإسلامية منذ ردة فعل المتوكل (ت. 233/ 847) تجاههم وجدوا فيه مدافعا متحمسا(4) بدون شك. ولتبيان هذا الدفاع من خلال مثال معبر، لقد اختار أن ينتزع من النسيان نماذج جذابة، كما سنرى لاحقا - من المتشيعين للعقل العاقل la raison raisonnante : أبو حيان التوحيدي، لقد وجد فيه أحد أفضل الأدباء العرب على الأصعدة الثلاثة: اللغة والأدب والفكر، ورغم أن نصيب مسكويه في كتاب «الهوامل والشوامل» أهم سواء من حيث طوله أو من حيث طابعه التذكري الفلسفي، فإن التوحيدي وفي ذهن أحمد أمين، كان هو التعلة (ذريعة) للكتابة.

إن الكتاب في حالته الراهنة(5) يشتمل على مائة وخمسة وسبعين مسألة (وهي تمثل الهوامل) مع أجوبتها (وهي تمثل الشوامل). كلتاهما ليستا، طبعا، بنفس الأهمية. إن الشكل الحواري يضمن حياة وفائدة يجعلان من قراءاته مذهبة للملل، إننا نشعر وكأننا نحضر تبادلا للأفكار - نوعا من المذاكرة - وهو أمر متواتر في القرن الرابع الهجري بين المختصين الذين يجتمعون في مجالس الحاضنين للأدباء والعلماء، وتبعا لذلك، فإننا نذهب إلى الاعتقاد بأن هذا «التقديم الجديد»(6) كان من اختيار مسكويه - وذلك بالنظر إلى المقاطع التي يعترف بأنه نسبها إلى التوحيدي(7). وهو الذي تكفل بذلك وذلك لتحقيق نجاح للكتاب لدى بائعي الكتب.

إننا إذا أخذنا بعين الاعتبار الوضعية الخاصة بكلا المؤلفين، فمسكويه موظف سام يتمتع بوضع مادي ميسور وبمصداقية كبيرة، أما التوحيدي فهو غير محظوظ أو أنه غير موفق في مساعيه وفي علاقاته، يعيش الحرمان والخصاصة - لذا يمكننا أيضا أن نقول إن الأول هو الذي وضع التصميم الخاص بهذا الكتاب. في الواقع كان مسكويه يعلم أن الردّ على مسائل منبثقة من ذهن في مثل نباهة التوحيدي وثقافته إنما هو تكريس لشهرته الفلسفية ولا سيما فرض الاحترام على كل أولئك الذين يعيبون عليه حبّه الشديد للثروة والثراء وللشهوات. قبل أن يتوب عن ذلك (8). قبل التوحيدي من جانبه بهذه الصفقة على أمل أن يحصل على بعض الفضل الضروري، بواسطة مساعدة مراسله على ذلك. هذا التفسير الذي توحي به مقاطع من الكتاب يظل مقبولا بقطع النظر عن تاريخ تأليف الكتاب. إن التحديد الصحيح لهذا التاريخ - أو بالأحرى للتاريخين باعتبار أن الأمر يتعلق بمؤلفين، واللذين هما متتاليان لا محالة في الزمان - يكون، مع ذلك، مفيدا جدا لفهم جيد لبعض أسئلة التوحيدي التي حاولنا أن نقيم علاقة فيما بينها ونبحث فضلا عن ذلك عن رابط مع ما قاله التوحيدي بوضوح في مسكويه(9).

إضافة إلى ذلك، يمكنّنا وبشكل أدق، أن نحدد تشكل الكتاب ونتابع تطور كل من التوحيدي ومسكويه. للأسف لم نتمكن أثناء قراءاتنا للمؤلف من استخراج أي مؤشر يمكنّنا من إبداء رأينا بصورة حاسمة. في مقدمة الكتاب، يكتفي أحمد أمين في (ص.ي) بالإشارة إلى أن «الهوامل» هي المؤلف الأول - أي القسم الأول من الكتاب - وهي للتوحيدي، يوضح م.س. ستارن M.S. Stern أنه «قد يكون التوحيدي وجّه أسئلة إلى مسكويه من الري» ولكن التوحيدي أقام بالري (10) في مناسبتين على الأقل: المرة الأولى ليتوسل الحظوة لدى ابن العميد وهذه الزيارة وقعت ما بين 353-360هـ(11). المرة الثانية حصلت ما بين 363-370هـ في محاولة، لا جدوى منها، لكسب صداقة ابن عباد. إذا أخذنا بعين الاعتبار وكما سنبينه لاحقا أن مظاهر شخصية التوحيدي قد تتجلى بقوة في «الهوامل» فإننا نميل إلى الاحتفاظ بالتاريخ المتأخر لتصنيف الكتاب أي ما بين 367-370هـ.

بعد قطيعته النهائية مع الصاحب بن عباد، كان من الطبيعي أن يتقارب مع مسكويه الذي ظل بعيدا عن الوزير المتكبر المؤيّد وعن فخر الدولة(12). ووفيّا لذكرى وليّ نعمته ابن العميد.

من ناحية أخرى، فمسكويه نفسه، حتى إن صدّقنا ما قاله عنه التوحيدي في الامتاع(13)، فإنه لم يكن

إلى حدود سنة 366هـ على الأقل قد تحول بعد بصدق إلى الفلسفة(14). إن ابن العميد وكذلك ابنه أبو الفتح كانا من الأدباء الظرفاء أكثر من كونهما فيلسوفين زاهدين. فعضد الدولة هو الذي شجع مسكويه على التوجه نحو الفلسفة. بما أنه هو نفسه كان فيلسوفا يسبغ نعمه وأفضاله على أهل الخصوص والعلماء (الحكماء)(15). في بيئة مهتمة كأشد ما يكون الاهتمام بالعلم والحكمة، أحس مسكويه أنه صار لزاما عليه أن يستعجل في فرض نفسه كمعلم في الفلسفة comme maître قبل أن يعتبره أصدقاؤه مجرد مشتغل بالكيمياء (خيماوي) (16). إننا إذ نؤكّد أن مسكويه قد كتب أجوبته (الشوامل) ورتب المصنف في كليته ما بين سنة 370 و372 هـ، نقترب أكثر من الحقيقة الظاهرة والتي تقدمها لنا النصوص المتوفرة حاليا(17).

إن نظام تتالي المسائل ومن ثم الأجوبة، لا يستند على أي قصد في تأليف نسق وبلورته فمثلا المسألة حول الغناء المصحوب بآلة موسيقية وهي المسألة رقم 61 ص 162 يأتي بعد سؤال حول نزوع الروح إلى الطهر (المسألة رقم 60 ص 158-159)، سؤال آخر حول الأسباب التي تحثنا على حفظ الأسرار (المسألة رقم 2، ص 15) يأتي بعد اهتمامات معجمية محضة. (المسألة رقم1، ص 5)... فالسؤال نفسه يتناول غالبا أكثر من قضية. كذا شأن المسألة (رقم 4 ص 24-26) التي تتناول في الآن نفسه الأسباب التي تجعل الزهد مرغبا فيه لدى الناس كافة، الفرق بين السبب والعلة، ثم نسبيّة الزمان والمكان (18).

مذ ذاك، هناك صعوبة جمة في الإحاطة بمحتوى الكتاب في دراستنا هذه والتي تهدف إلى جمع معطيات مبعثرة حول مباحث عامة بغرض شرحها. فليس الذي يعنينا الكمّ الهائل من المسائل المثيرة في كتاب «الهوامل» على أهميتها، ولكن الذهنية والمنظور اللذان طرحت ضمنهما وأجيب عنها. وكذلك من ناحية الدروس المستخلصة من خلال كاتبين مهمين ومن خلال الآفاق الفكرية لعصر كامل.

إن الإنسيّة تتكشف ليس في الكيفية التي يدافع بها عنها بل أكثر من ذلك في الكيفية التي تعاش(19) أكثر من كونها إشكالية محضة، لذلك سنسائل، بشكل منفصل «الهوامل» ثم «الشوامل» وذلك بالنسبة إلى النماذج النفسية التي تظهر بمقدار ماتظهر الأنساق التي تم تصميمها إن لم يكن أكثر.

ب) تحليل محتوى كتاب «الهوامل» :

- أبو حيان التوحيدي أو الإنسية الساخطة:

إن كل من يمتلك معرفة قليلة بالنسق الفكري الاعتزالي، سيسعى إلى أن لا يرى في «الهوامل» إلا مجموعة عينات معبرة عن الإشكاليات التي يتم عادة نقاشها في أوساط المثقفين منذ ظهور المتشيعين للعقل في القرن 2هـ/ 8م. بدا أسلوب التوحيدي اللاذع، المتشنج تارة والظريف طورا، يذكرنا بطريقة جذابة بالجاحظ ولكنه يظلّ دقيقا. عندما نستنطق النصوص بذهن أقل تحاملا، ندرك سريعا أن التقليل منها وحذف قيمة ثمينة لشهادة على تجربة فريدة وغنية يظل أفضل من ردّها إلى مجرد مساءلة معتزلية موجهة إلى تحدي المعرفة الفلسفية.

إن الاعتزال وربما التصوف أيضا، مكّنا التوحيدي، ليس فقط، من الجهر بما يعتقده ولكن. وقبل كل شيء، من منهجية وإطار مناسبين للتعبير عن إحساس مأساوي بالحياة، إن الفكر الجامح يوصل إلى مستوى يفتح الضمير على اللامعقول. بما يعني الإحساس بقطيعة مدوية يتعذر ترميمها بين العقل والواقع وبين العلم والغيب. وبما أننا في القرن العاشر الميلادي، أي في العصر حيث بؤس الإنسان في مواجهة نفسه وفي مواجهة الطبيعة، يتسامى بسهولة ليتحول إلى احتجاج متصلب على الإله وحيث المثقف ينتقل بيسر من التشريح العقلاني للواقع إلى التغني بالعشق الإلهي.

بعيدا عن هذا التأويل الخاص ليس فقط «بالهوامل» ولكن أيضا بكل مصنفات التوحيدي(20) إذ كيف نفسر تقديمه لنفسه بصفة دورية كثائر ونبيل ساخط وكنزيه

ونمام وكمثالي صاحب ومادي يحسد الآخرين على نجاحاتهم وعلى رفاهيتهم، وكعقلاني سادر ومؤمن ورع، وكطموح فخور وغريب في دنيا الناس وكعلامة شغوف بالمعرفة واثق في فضيلة العلم... وعدمي يذهب إلى حد حرق مؤلفاته (21).

إن أي تجربة وجودية صادقة هي، ولا شك، تقوم دوما على خيبات ونجاحات وعلى المراوحة بين القوة والضعف، باختصار، في هذا الخليط العكر الناتج عن الانفعال الحاد ننخرط في وضعيات مختلفة. لذلك وفي حالة التوحيدي. من العبث البحث عن مفتاح لشخصيته: هذا يعود إلى رغبتنا في اختزال التناقضات الملازمة للحياة إلى مجرد معادلة بسيطة. لقد شارك التوحيدي في أرقى المناظرات الفكرية وتحمل في الآن نفسه وضعيته المهينة تلك التي يكافئ المجتمع بها في أغلب الأحيان، المفكرين الجريئين، ويبدو أنه نجح في غوص ثري في أعماق هذا التعارض والتي على أساسها، كما سنرى مع مسكويه، بنى الفلاسفة انتروبولوجيتهم (22). تبعا لذلك يقدم التوحيدي نفسه كأحد أفضل الأمثلة على المثقفين المجدّين في القرن 4هـ/ 10م. فهو يختلف في الآن نفسه، عن متذوقي الجمال من أمثال ابن العميد، وعن المتأملين التجريديين مثل معظم الفلاسفة واختلافه أكثر عن المتكلّمة والفقهاء. لقد كان لمصادفة التواصل واللقاءات مع الأمراء والوزراء والتعاقد معهم الكلمة العليا في توجيه مجرى حياته كلها (23). وأعطت حياته شيئا من الاستقرار، لأنها ساهمت في إبراز البعض من سمات شخصيته مثل الثورة والصرامة النقدية وانتظاره المتشنج لفرصة للثأر: كلّ ذلك بذريعة وعيه بقيمته وبأهليته اللتين طالب بالاعتراف بهما دون خجل زائف (24).

لقد كان من اللازم الإلحاح على هذه المعطيات حتى لا ندخل في ذاته الواحدة وفي منطقها الداخلي انقسامات مصطنعة لكونها ظاهرية مثل أن ندرس انتماءه للاعتزال ومعتقده وفنه الأدبي... فبدلا من تفكيك الحقيقة الحية والشاملة، بهذه الطريقة، نرى أنه بإمكاننا إثارتها: بشكل أكثر وفاء وذلك باقتناص توجهاتها العامة والأشد ذيوعا. «فالهوامل» ستمكننا من تحديد ثلاثة توجهات:

1- العقلانية السادرة ولكنها الأكثر خصبا.
- أ- من خلال معنيي النسبية والكونية
- ب- من خلال المعنى الحي والنافذ للتجربة المعاشة
2- الجرأة الفكرية
3- التوجهات الثقافية

عقلانيـــة التوحيـدي:

ما العقل؟ وما علّة الشيء...؟ وما الداعي لإثارته...؟ ما السر الذي يخفيه...؟ ما الذي يريد القدامى قوله بـ...؟ ما تاثير وما هي النتائج التي تجرّها...؟ كيف يصير الحل إلى...؟ ما وجه المعنى في...؟

تلك هي الاستفهامات الملحة التي تعود عند طرح كل مسألة: هذه المجموعة من العيينات وحدها تكفي لتكشف عن موقف علمي وجريء لكاتبنا وعن عطش للفهم وذلك بالاستعانة فقط بأنوار العقل الإنساني. هذا العقل لا يترك شيئا يقع خارج نفوذه. فكل النقاط الحساسة التي تشتغل على السواء الذهنية الشعبية أو الذهنية الراقية، يتم إثارتها (25). هذا العقل حيثما حل يثير الشك في البنية المنطقية وفي الحتمية سواء كانت تبسيطية أو صارمة. لأنه يبحث في كل مكان على ربط السبب بالنتيجة. لا يستعمل البتة المعطيات الدينية وإن استعملها فليخضعها هي بدورها إلى «الشك المنهجي».

لكن، لا يكفي أن نعلن انحيازنا إلى العقلانية، فهذه ورغم أنها دعامة لكل موقف فلسفي، إلاّ أنها تقودنا إلى أنظمة شديدة الاختلاف بحسب الكيفية والرؤية اللتين تمارس ضمنهما هذه العقلانية.

إن التوحيدي، لا يمكنه طبعا الانفلات من القلق الفلسفي المسيطر والذي كان تقريبا وحصريا معرفة أنطولوجية بمعنى أنها فكر جوهراني يبحث عن إدراك لأشياء في ذاتها.

ليسأل التوحيدي، عن المفاهيم المتداولة بكثرة في الفلسفة (مثلا المسألة رقم 40، صص 94-95) أو عن سبب تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة ولا تشاكل عندهما في الخلقة (المسألة رقم 49، صص 129-130) أو : عن ملتمس النفس، (26) إذ يقول «ما ملتمس النفس في هذا العالم ؟ وهل لها ملتمس وبنية ... ولولا أن يتسع النطاق لسألت ما نسبتها إلى الإنسان؟ وهل لها به قوام أو له بها قوام ؟ وإن كان هذا فعلى أي وجه هو؟ وأوسع من هذا الفضاء حديث الإنسان : فإن الإنسان قد أشكل عليه الانسان». (المسألة رقم 68 صص 179-180) أو: «لم صار الإنسان إذا صام أو صلّى زائدا عن الفرض المشترك فيه، حقر غيره واشتط عليه وارتفع على مجلسه ووجد الخنزوانة (الكبر) في نفسه وطارت النعرة (النخوة) في أنفه حتى كأنه صاحب الوحي أو الواثق بالمغفرة والمنفرد بالجنّة (المسألة رقم 136، صص 298-299) هذه التساؤلات تهدف دوما. إلى الفهم النهائي للشيء في ذاته والذي بفضله ينقذ العزم والإصرار العقل من فوضى التعدد ليقيمه في لذة الاستغراق والتأمل في وحدة الذات الإلهية (27).

ولكن التوحيدي ليس كمسكويه. حكيم قد تحرر بالمقدار الكافي من ضغوطات الحياة ليتفرغ إلى مطاردة بدون جدوى لمثل أعلى تأملي. إنه- التوحيدي، بالأحرى كاتب فيلسوف، يحمل على أمثاله ،وهو يتصارع مع الحياة نظرة نقدية، إنه في الآن نفسه، تستبد به صورة الإنسان الكامل (28). التي ظلت حية في تعاليم أستاذه أبي سليمان المنطقي (29). وكذلك بيئة النفاق والدسائس وصراع المصالح، باختصار كل ما هو لا أخلاقي. حيث وجد نفسه مجبرا على أن يجد لنفسه مكانا وسطها. إنه يرتفع بالمواجهة بين هذين الأمرين الأخلاقيين ليجعل منها طريقة للتفكير في الوضعية الانسانية.

نلتحق هكذا برؤية شبيهة برؤية مونتاني Montaigne الذي يرى في مختلف التجارب الإنسانية. العدد نفسه من «محاولات» بائسة تقريبا، الهدف منها هو تجسد الحكمة في الفعل.

مثلما فعل مونتاني. ولكن بنبرة أشد حدّة ومحملة أكثر بالغيظ، يسجل التوحيد في هذه «المحاولات» Essais الراهنة والماضية العجز والخيبات، ليقابلها، ضمن جدلية صارمة، بادعاءات الإنسان العاقل l'homo-sapiens.

إنّ الدروس المستخلصة من هذه المواجهة القاسية، غنية ودائما راهنة كما ستبينه بعض الأمثلة التالية:

فلا الغنى ولا المعرفة ولا الدين نفسه تكفي لجعل الإنسان لا محالة طيبا وطاهرا كما يريده العقل.

إن الملاحظة العادية، تظهر أن الناس «في جميع اللغات والنحل وسائر العادات والملل يتواصلون بالزهد في الدنيا والتقلل منها والرضا بما زجا به الوقت وتيسر الحال، هذا مع شدة الحرص والطلب وإفراط الشره والكلب...» (ص 24). إن السلوك الأفضل هو ذاك الذي يتبدل بحسب النزعات المتناقضة للمعيار العقلاني، هكذا إذن - «فلمَ تحاثّ الناس على كتمان الأسرار وتبالغوا في أخذ العهد به وحرجوا من الإفشاء» (المسألة رقم 2، ص 15) ثم «ما الحسد الذي يعتري الفاضل العاقل من نظيره في الفضل، مع علمه بشناعة الحسد وبقبح اسمه واجتماع الأولين والآخرين على ذمّه؟».

(المسألة رقم 23، ص 70) ثم: «لمَ صار بعض الناس يولع بالتبذير مع العلم بسوء عاقبته وآخر يولع بالتقتيرمع علمه بقبح الدالة فيه» (المسالة رقم 39 ص 115) و«لم اشتد عشق الانسان لهذا العالم حتى لصق به وآثره وكدح فيه مع ما يرى من صروفه وحوادثه ونكباته وغيره وزواله بأهله» (المسألة رقم 102، ص 248) ثم «لم صار الحظر أثقل على الإنسان؟ وكذا الأمر إذا ورد أخذ بالمخنق وسد الكظم وقد علمت أن نظام العالم يقتضي الأمر والنهي ولا يتمان إلا بآمر وناه ومأمور ومنهي وهذه أركان ودعائم» (المسألة رقم 143، ص 310).

إن فكرة كونية بعض العيوب والإخلالات التي تفقد الطبيعة الإنسانية، تبعا لذلك أهميتها وتعجز تماما على إزالة علامات ضعفها تنتهي حينئذ بفرض نفسها على

قارئ «الهوامل» يقابل التوحيدي «أخلاقية الصور الرمزية المثالية» (30). في الأوساط الصوفية والفلسفية بالمعرفة الحقيقية للأخلاق، حيث ما تزال هذه المعرفة غير واعية بنفسها ومأخوذة بجملة الحيثيات المتعددة ولكنها تمثل استحقاقا لا مثيل له في أن تكون مبتكرة وطريفة. في جميع الأحوال، ينبغي التأكيد على وجهة النظر الإيجابية التي يتبناها التوحيدي وذلك بإرجاع الأهمية الاجتماعية والفعالة للفضيلة la vertu في حين تبدو الرذيلة le vice أو العيوب... وفي علاقة تبادلية مع الفضيلة كأشياء عادية. في كل مرة تقتضي فيها المسألة إجابة في اتجاه ما يسارع مسكويه إلى ترك أرضية المعطيات الواقعية، لأنها بنظره تحيل على النفس الحيوانية ليوجه النقاش نحو مقتضيات النفس العاقلة إن سوء الفهم الذي تطرحه المسألة رقم 128، ص 287-288 «لم صار اليقين إذا حدث وطرأ لا يثبت ولا يستقر والشك إذا عرض أرسى وربض ؟ يدلك على هذا أن الموقن بالشيء متى شككته نزا فؤاده وقلق به !و الشاك متى وقفت به وأرشدته وأهديت الحكمة إليه لا يزداد إلا جموحا ولا ترى منه إلا عتوا ونفورا» يستمر ذلك في الكتاب كله.

«لماذا يطلب التوحيدي اليقين، وعندما يعثر عليه يجده غير مستقر وغير ثابت في حين أن الشك إذا عرض ربض... يجيب مسكويه بحزم أن ما من يقين إلا في المنطق وفي الرياضيات وهو بذلك يقصي الشحنة الانفعالية التي ينطوي عليها مفهوما اليقين والشك الموجودان في مسالة التوحيدي.

مثال آخر معبر عن هذا التنافر في وجهات النظر توفره لنا المسألة رقم 55 ص 147 : «ما العلة في حب العاجلة ؟ ألا ترى الله -تعالى - يقول : «كلا بل تحبون العاجلة» والشاعر يقول : «والنفس مولعة بحب العاجل». من أجل هذا المعنى ثارت الفتن واستحالت الأحوال وحارت العقول واحتيج إلى الأنبياء والسياسة والمقامع والمواعظ...» هذا المثال يسمح لنا بإظهار الطابع النقدي والجريء لموقف التوحيدي نسجل، إلى حد الآن أن صاحب «الهوامل» يستشهد تلقائيا بالشعراء الذين لا يأخذهم مسكويه مأخذ الجد يقول : «ولو حملنا معاني الشعر على تصحيح الفلسفة وتنقيح المنطق لقل سليمه وانتهك حريمه وكنا مع ذلك ظالمين له بأكثر مما ظلم الشاعر النفوس التي زعم أن الظلم في خلتها» (ص 85). عندما نعلم أن الشعر هو قبل كل شيء التعبير الحميمي والمباشر على أصداء نفس الشاعر وعلى الأحداث صغيرها وكبيرها، سعيدها وحزينها، نقيس عندئذ المسافة التي تفصل الكاتبين عن بعضهما البعض في كيفية قراءة كل منهما للواقع.

إن التوحيدي لا يمكنه أن يمنع نفسه من أن يربط تفكيره مع ما يجده في تجربته الخاصة قابلا للتعميم. فعندما يتساءل : «لم طلبت الدنيا بالعلم والعلم ينهي عن ذلك ؟ ولم لم يطلب العلم بالدّنيا والعلم يأمر بذلك». (المسألة رقم 5 ص 33). إنه من البديهي أن يطرح التوحيدي من خلال وضعيته الخاصة السؤال الحارق عن مكانة المثقف في المجتمع (31). إن السؤال المطول والمفصل بدرجة عالية من الدقة حول الصداقة والذي يبدأ بهذا الاستفهام : «ما السبب في تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة ولا تشاكل عندهما في الخلقة...» (المسألة رقم 49، ص 129-130) (32) هي أيضا معبرة جدا عن التداخل بين الذاتي والموضوعي وبين النسبي والعام في مقاربة التوحيدي للمسائل.

إن التعريف الشهير للصديق حسب أرسطو: «الصديق الآخر هو أنت» أتاح الفرصة لنقاشات متواترة بين المختصين وللتوحيدي أن يدلي بدلوه من خلال الصفحات النابضة بالحياة في كتابيه الإمتاع والمقابسات (33).

لكن التوحيدي يبدو أنه حاول -دون جدوى - أن يصطفي لنفسه صديقا، وفشله في ذلك ترك أثرا عميقا في نفسه ورمى به في غربة أخلاقية وفكرية ألهمته تلك الصفحات الرائعة في كتاب «الإشارات الإلهية» (34).

إن سبر أغوار المعيش ترك التوحيدي مشحوذا باستمرار، في تأمله القاسي حول مصيره الشخصي وفي رصده المتوثب لكل معاصريه بمختلف انتماءاتهم.

إنه لأمر مثير أن نرى مسكويه يمتنع بازدراء عن الإجابة على عدد من المسائل المتصلة بالمعتقدات الشعبية. مثل المسألة رقم 157، ص 339 : «ذكرت -أيّدك الله- مسائل لا تستحق الجواب من آراء العامة وجهالات وقعت لهم مثل قولهم : إذا دخل الذباب في ثياب أحدهم يمرض وقولهم ديّة النملة تمرة، وإذا طنّت أذن أحدهم قالوا كيت وكيت وهذه المسائل وأشباهها إنما ينبغي أن يهزأ بها ويتملح بإيرادها على طريق النادرة، فأما أن يطلب لها أجوبة فما أظن عاقلا يعترف بها. فكيف نجيب عنها؟ والله يغفر لك ويصلحك». بعد طرح هذه المسألة لم يكلف مسكويه نفسه عناء الإجابة -وهذا لسوء حظنا- عناء أن يسردها علينا كلّها.

إن الإصرار والعناية الفائقة اللتين يفحص بهما التوحيدي كل ما يعرض له جعلاه يتوقف عند سلوكات غير متوقعة أحيانا فهو يطلب : «لم صاحب الهم ومن غلب عليه الفكر في ملم يولع بمس لحيته وربما نكت الأرض بإصبعه وعبث بالحصى». (المسألة رقم 121، ص 275) ويسأل : «لم البنيان الكريم والقصر المشيد إذا لم يسكنه الناس تداعى عن قرب وما هكذا هو إذا سكن واختلف إليه (..) فاعلم أن هذا لذاك لأنك تعلم أنهم يؤثرون في المسكن بالمشي والاستناد وأخذ القلاعة (قشر الأرض والطين) «(المسألة رقم 110، ص 260). وأيضا (المسألة رقم 146، ص 314) : «ما علة كراهية النفس الحديث المعاد».

إنه يحتفظ بكل التفاصيل المهمة على طريقة الجاحظ، ومن ضمن المسائل المتعددة تستحق المسألة رقم 38، ص 114 أن ننقلها كاملة :

«ما سبب محبة الناس لمن قل رزؤه حتى إنهم ليهيئون الطعام الشهي له بالغرم الثقيل ويحملون إليه في الجون على الرؤوس ويضعونه بين يديه وكلما ازداد ذلك الزاهد تمنعا ازداد هؤلاء لجاجة، فإن مات اتخذوا قبره مصلّى: وقالوا : كان كثير الصوم، قليل الرزء وإذا عرض لهم من يأكل الكثير ويتذرع في اللقم مقتوه ونبذوه وكرهوا قربه واستسرفوا أدبه ؟ ولعلة ما هجر الناس زيارة مقابر الملوك والخلفاء ولهجوا بزيارة قبور أصحاب البتّ والخلقان وأهل الضعف والمسكنة» (35).

الهوامش والإحالات

*) هذه الدراسة صدرت ضمن كتاب محمد أركون
Essais sur la pensée islamique (Paris 1977) «L'humanisme arabe au IXe/ Xe siècle .d'apres le kitab al–hawamil wal-sawamil pp87.
وقد ترجمنا جزءا منها متصلا بكتاب «الهوامل» للتوحيدي - ص 87-100

1) L. Gardet, le problème de la «philosophie musulmane» avec les références qui y sont données aux travaux de R. Walzer, in mélanges E.Gilsen, vrin 1959, PP 262.284

2) Le probléme est discuté dans L. Gardet, la cité musulmane, pp. 272 et av. le point de vue positif est défencdu par Abd al Rahman Badawi, dans la pensée arabe, SI,VI,pp. 67-101.

3) إن الدور الذي لعبه المعتزلة في فسح الآفاق الإنسانية لكل المشاكل الهامة هو بالتأكيد دور خطير. ولكن، ألم يكن الاعتزال نفسه تعبيرا عن أزمة عامة للضمير الإسلامي المنهوك في حيويته ولكنه الساذج في توثبه البدائي من قبل التمثلات القديمة للعالم التي كان مجبرا على التعاطي معها تدريجيا؟.. إن المعنى الخصيب للأنسية الإسلامية ينبغي البحث عنه في اقتحام القيم العقلانية والتقاليد الدنيوية الأجنبية للوعي الانفعالي الذي

تغلب عليه الرؤية الأخروية. إن حركة التثاقف هذه التي أنتجت أرواحا معذبة مثل روح التوحيدي، وهي التي استعيدت مع «النهضة» في القرن التاسع عشر وتجلت، تحت أعيننا من خلال الاضطرابات التراجيدية.

4) يعد محمد عبده والذي كانت مواقفه العقلانية تظهر أكثر كنتيجة التقاء ذهني بسبب حركة مثاقفة، أكثر منها إرادة ثابتة «في العودة إلى الأصول» بالنسبة إلى أحمد أمين الذي درس علميا المعتزلة، المساران اشتغلا بالتساوي.

5) الإجابة على السؤال الأخير غير مكتملة، فالمخطوط الوحيد الذي استند إليه في النشر قد سقطت منه بضع ورقات (5 أسئلة وأجوبة - كما يظن الناشرون. أنظر «الهوامل والشوامل» ص 368 الهامش 1.

6) إنه نفس التقديم الذي اعتمده مسكويه في كتابه «رسالة في العقل والنفس» والذي أعدناها للنشر وستصدر قريبا في: le bulletin de l'inst fr de Damas هل يمكننا أن نفكر في محاولة لتقليد حوارات أفلاطون؟

7) أنظر على سبيل المثال رقم 68 ص 180 ورقم 69، ص 182، والمسألتين 161 و162 في الكتاب جراء خطأ في الترقيم، وضعه مسكويه نفسه ليعطي لنفسه فرصة حتى يتعرف التوحيدي على إجابته.

8) لقد تحدث هو نفسه عن هذه التوبة في كتابه «تهذيب الأخلاق»، القاهرة 1329هـ، ص61: «ليعلم قارئ هذا الكتاب أني، شخصيا، استطعت تدريجيا أن أفطم نفسي بعد أن عشت الحياة وتركتها تتعود على الاستمتاع بها. هكذا أسلمت نفسي إلى معركة فظيعة».

9) يتهم التوحيدي، مسكويه، بشدة لأنه يتظاهر بمشاعر أخلاقية دون أن يلتزم بها في سلوكه ولا سيما اتهامه له بالبخل. أنظر كتاب الامتاع والمؤانسة ج1 ص 35-36 وكتاب «المقابسات» ص90. هذه الفقرات ينبغي التعاطي معها بحذر مثل كل الأحكام التي يصدرها التوحيدي على معاصريه.

10) If.E.I,2e ed s.v.ABU hayyan, article de S.M sterm

11) إنها الفترة التي ظل فيها مسكويه الصديق الحميم لابن العميد (أنظر: تجارب الأمم، ج2، ص276) في هذه الفترة. يتعرف المؤلفان على بعضهما البعض دون أن يصبحا صديقين.

12) إن العلاقة الحميمية التي جمعت مسكويه بابن عباد لها أسبابها الشخصية والسياسية والثقافية. وسنقدم تحليلا مفصلا حول ذلك في بحث ينشر لاحقا

13) كان طوال إقامته عند ابن العميد، منشغلا بالكيمياء... ومسخرا جزءا من وقته لحاجياته ولشهواته. الإمتاع، ج1، ص35.

14) هذا يعني أنه إلى حدود وفاة أبي الفتح، أبقى ابن العميد مسكويه في خدمته، وهذا ما توحي به فقرة في كتاب تجارب الأمم (ج II، ص 338) كنت في جملة السائرين من الري في صحبة أبي الفتح...) إلا أن مسكوية يرسم للوزير الشاب صورة حيث يعيب عليه. نزقه الصبوي وحبه للبذخ والأبهة والقوة... ولكن ذلك تم بعد فوات الأوان بما أن كتاب «التجارب» قد كتب بعد 381 هـ (موت أبو الحسن العامري ذكر في الجزء الثاني ص 277) انظر التجارب ج 2 صص 301-303

15) تجارب الأمم، ج II، ص 407

16) في إجابته على السؤال رقم 151 حول الكيمياء تعهد مسكويه بأن يخصص مقالة خاصة، لأنه يعتبر الموضوع هامّا جدا (ص327). هذه المقالة إن كانت قد كتبت فعلا، فهي للأسف قد ضاعت. كان بإمكانها أن تتيح لنا تحديد أهمية الخيماوي الخبير ودوره في النشاط العقلي في القرن 4 هجري.

17) يحيل مسكويه في كثير من الأحيان قارئه إلى مؤلفاته هو. ففي كتاب الشوامل يحيله إلى الكتاب «الفوز الأصغر»، والحال أن هذا الكتاب قد صنف استجابة لطلب عضد الدولة، أي بعد سنة 367هـ، عندما استقر الأمير السيد في بغداد، تأسّى بابن عباد الذي كان يسمّى عضد الدولة. دوما، بالأمير السيد أو الملك السيد (انظر رسائل، نشر، شوقي ضيف، القاهرة 1368) مسكويه بدأ كتابه الفوز بهذه العبارات: «ورد على أمر الأمير الأجل المظفر السيد المؤيد من السماء...»

18) تنبعث من هذا القصف المتواتر من الأسئلة، إرادة قتالية يمكن النظر إليها على أنها تحد ساخر للمعرفة الفلسفية أو هي مجرد تعبير عن فضول قوي؟ لا ننسى أن التوحيدي كان دائما يبحث من خلال كتاباته عن ثأر من معاصريه الأكثر منه حظا.

19) في هذا الصدد، إن التوحيدي ومسكويه متكاملان بشكل رائع، بما أن القسم الأول الخاص بالتوحيدي يحتوي على احتجاج شديد ضد النزعة الإنسية الجوفاء للمثقفين والأغنياء، في حين أن القسم الثاني الخاص بمسكويه الثاتب

هي جهد متواصل لمصالحة سلوكه مع مبادئه طبقا للعهد. . . الذي قطعه على نفسه في الوصية (ذكرت في المقابسات ص 323 -326) هذه الوصية في حد ذاتها شهادة تحرر تعبر على درجة حرية الضمير في القرن الرابع الهجري.

20) بالنسبة إلى الشهادات القديمة حول انتماء التوحيدي للاعتزال والتصوف يمكن الرجوع إلى الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، ص 52-56 في كتاب «الهوامل» يمكن أن نعثر على مرجعين معبرين هما «أصحاب التوحيد» (ص 278) و«المعتزلة» (ص 135) .للتوحيدي حكم عليهم ينزع إلى أن يكون موقفا شخصيا «إنهم يوجهون مناقشاتهم في كل الاتجاه ويقدمون تأكيداتهم ببلاغة ويتعصبون لآرائهم ويتشيعون لمواقفهم (ص 135).

21) للنظر والاطلاع على كل مصنفات التوحيدي يمكن الرجوع إلى الكيلاني، المرجع نفسه، القاهرة، 1957، صص 36-50.

22) في قراءة ولو كانت سريعة للامتاع وللمقابسات أو لكتاب الصداقة تسمح لنا باستخراج هذه التوجهات. أنظر بالخصوص رسالة القاضي أبو سهل علي بن محمد في المقابسات. صص 109-114. صفحات رائعة من أدب السيرة الذاتية، نفس المرجع ص 308 .النقاش حول الصداقة، نفس المرجع ص 359-378 وداخل كتاب الصداقة المذكور آنفا.

23) للإطلاع أكثر على هذه الخيبات، أنظر الكيلاني، مرجع سابق صفحة 18 وما بعدها.

24) أنظر خاصة الصفحات شديدة التعبير عن هذه الطموحات والأماني: في كتاب، الامتاع، ج.3، صص 64-66.

25) ليس أكثر من النخبة في عصره، التوحيدي لم تكن لديه النية في تعليم العامة. أنظر الامتاع، ج1، ص 225 ولكن العديد من تساؤلاته ترتبط بهذه الرؤية الأخروية والتي تتحد فيها النخبة والعامة إلى حد ما.

26) من المهم الإشارة إلى أن مسكويه يعترض - سنرى ضمن أي ذهنية تم ذلك على مصطلح «ملتمس»لأنه «بسببه أسرع أبو بكر الرازي وغيره من فلاسفة عصره نحو نظام فكري بعيد جدا عن الحقيقة» (ص 180). التوحيدي استعمله بدون شك لحين ليشير الى أن الروح لها منزع سماوي، وأنها لا يمكنها أن تجرى في هذا العالم خلف هدف مادي (كالغنى والقوة، . . .الخ).

27) إن البحث الصوفي عن الإله والبحث الفلسفي عن الحق، لهما دوافع مشتركه، من ذلك تواتر التوافقات العقلية ومن بعدها التوافقات اللفظية.

28) إنه أحد المواضيع الأساسية للإنسية العربية. أنظر:

Louis Massignon, l'Homme parfait en Islam et son originalité eschatologique, in Eranos, jahrbuch, 1947, pp.287-314.

وأيضا عبد الرحمان بدوي. م.سبق ذكره

29) حول هذا «الشيخ الفاضل» كما يسميه التوحيدي. أنظر:

E.I 2é ed. S.V (article de S.M sterm) et ce que nous en disons plus bas.

30) تعبير يستعمله G Gurvitch , traité de sociologie , II, passim, Paris 1960

31) يجب أن نلاحظ أن هذه المطالبة الاجتماعية تحمل الجديد فالاستقصاء المعمق حول ذهنية المثقفين المتخلى عنهم والمهمشين مثل التوحيدي كشفت ربما عن تغيير في الذهنية بالنسبة إلى العلماء في الزمن الأسطوري (القرن الأول الهجري) باتجاه «علمنة» وانخراط معلن تقريبا في أخلاق الربح والمنفعة .

32) يعود إلى هذا في السؤال رقم 76 ص ص 190-191

33) إن مبحث الأخلاق هذا قد قدم ليس فقط كموضوع للتأمل اقتداء بالاغريق ولكن كإحدى المجالات حيث تتم كليا القطيعة بين الصورة الرمزية المثالية والحقيقة المعاشة -أنظر كتاب الصداقة -سبق ذكره

34) نشر عبد الرحمان بدوي، القاهرة 1950، وهو وثيقة نفسية وأدبية ذات أهمية قصوى.

35) نلاحظ، في الوقت نفسه الثراء الأدبي والنفسي وأيضا الاجتماعي للنص : وغيره كثير مما يوفر مادة لمختارات أدبية رائعة une belle anthologie.

كيف نقرأ "المقابسات" لأبي حيّان التّوحيدي ؟
(تحليل المقابسة التّاسعة أنموذجًا)

عماد الحاج ساسي/ باحث، تونس

تمهيد :

موضوع هذا المقال إجابة عن سؤال منهجيّ يتمثّل في كيفيّة قراءة فنّ من فنون الكتابة ألا وهو فنّ المقابسة. فهو بهذا المعنى بحث عن الأسس المنهجيّة الكفيلة بقراءة مصنّف من المصنّفات القديمة هو كتاب المقابسات لأبي حيّان التوحيدي أديب القرن الرّبع للهجرة. ولذلك، كان لا بدّ أن يتضمّن هذا البحث المداخل الضروريّة والممكنة لقراءة محتويات هذا المصنّف الذي تخيّر لها صاحبه اسم «المقابسات». وقبل الخوض في معترك القضيّة التي من أجلها كان هذا المقال نرى من اللزوم تقديم الكتاب إلى القارئ وإن بصورة سريعة وموجزة.

1ـ تقديم كتاب المقابسات :

كتاب المقابسات مجموعة محاضر لجلسات مختلفة المناسبات والظروف والأمكنة مثل دار الوزير ابن العارض أو سوق الورّاقين بباب الطاق أو دُور تلامذة أبي سليمان المنطقي السجستاني. . وهذه المقابسات إمّا دروس ألقاها أبو سليمان المنطقي أو يحيى بن عدي على التلاميذ وإمّا أجوبة لأسئلة ألقاها أبو حيان في مجلس هؤلاء العلماء فأصغى لحوارهم، وحفظ ما يثيرون من أسئلة، وما يوردون من أجوبة وحلول. هذه حكاية مادة الكتاب من حيث النشأة والمخاض. أمّا معنى المقابسات، فهو «أن يشترك اثنان أو أكثر من الناس في محاورة علمية، فيأخذ أحدهم العلم من الآخر، ويعطيه ما عنده من العلم» (1)، ومعنى ذلك أنّ المقابسات ثمرة حوار علميّ جوهره تبادل المعارف وتحصيلها بنوع من التفاعل الايجابيّ الفعّال الذي لا يخلو من ديناميّة الفكر وحيويّته وهو ما يكسب هذا المصنّف قيمة بين سائر المصنّفات ذات الميسم الحواريّ في غضون فترة ازدهار الثقافة العربيّة وبلوغها أوجها من حيث الكمّ والنوع معا بدليل كثرة المصنّفات والكتب في جلّ العلوم والمعارف وإجماع الدارسين على اعتبار هذه الفترة عصر اللقاح الثقافيّ أو «لقاح العقول» حسب عبارة أحمد أمين. وإذا رجعنا إلى معاجم اللغة وجدنا أنّ قبس العلم واقتبسه بمعنى استفاده، وأقبسه أعلمه. و«يستعمل أبو حيان المصدر إقباس واقتباس بمعنى إفادة العلم واستفادته» (2). وهذا دليل على أنّ الكتاب مرتع للمعرفة حيث يتراكض العلماء في دروب المعرفة أخذًا وعطاءً دون أدنى قيْد أو شرط. وبذلك يمكن القول إنّ كتاب المقابسات في أصله أحاديث شفويّة ومحاورات كلاميّة وفلسفيّة بين زمرة من العلماء والفلاسفة والأدباء سمعها أبو حيان فقام بنقلها وتدوينها وتسجيلها (3)، فاجتمعت في متون المصنّف ثلاث قوّى هي القوّة الحافظة والقوّة الناقلة والقوّة المبدعة. غير أنّنا لا يمكن أن نفصل بينها أو أن نميّز الواحدة منها عن الأخرى.

2 ـ المداخل إلى قراءة المقابسات :

المداخل إلى المقابسات كثيرة: فمنها ما هو بنائيّ يتجلّى في جملة الثنائيّات التي تتحكّم في عمليّة الإنشاء مثل ثنائية السند والمتن ذات الصلة الوثيقة بعمليّة النقل والرواية والتدوين وثنائيّة السؤال والجواب التي تميط اللثام عن طبيعة فنّ المقابسات باعتباره ضربًا من المطارحة الفكريّة، ومنها ماهو مضمونيّ جوهره نظريّة الفيض أو الصدور التي تقيم تمييزات أساسيّة مثل تمييز العلم الالاهي من العلم الإنسانيّ والعقل الكلّي من العقل الجزئي والخير من الشر ـ الحقّ من الباطل والطبيعة من العقل والنفس العاقلة من النفس الغضبية والنفس الشهويّة (4)، ومنها ما هو أسلوبيّ مثل تنوّع الصيغ الاسفهاميّة التي تصدر عن نزعة تساؤليّةوروح تفكريّة لا نجد لها نظيرًا في أدبنا العربيّ وهي تضاهي في قوّتها نزعة التوليد السقراطي في المحاورات أو تنوّع الأساليب الخبريّة التي تتحقّق بالبناء الشرطيّ ممّا يمحّض الافتراض أو الاحتمال أو ربط السبب بالنتيجة ربطا منطقيًا أحيانًا كثيرة وبالجمل الاسميّة ممّا يولّد التعريفات والحدود في بعض المواطن التي تتطلّب الشرح والتفسيرأو تعدّد الروابط المنطقيّة مثل لام التعليل أو أدوات الاستدراك مثل لكن وبل وإجراءات القياس والمماثلة بحرف الجرّ الكاف لأداء التشبيه وتنوّع التشابيه والاستعارات قصد التوضيح أو طلب البيان.

إنّ تنوّع هذه المداخل يفترض أن تكون قراءة المقابسات قراءة تراعي كلّيّة الأثر من جهة، وعلاقة المقابسات ببعضها البعض ضمن منظور علاقة الأجزاء بالكلّ من جهة أخرى. ولا يمكن تحقيق الشرط الأوّل إلاّ إذا تمّ تحديد الفلسفة التي يصدر عنها التوحيدي في فهمه للوجود والمعرفة والعقل والسعادة والخير(5). أمّا الشرط الثاني، فإمكان تحقيقه يظلّ رهين قراءة المقابسات مقابسة مقابسة مع الوعي بوجود خيط ناظم في صلبها يحدّده الانتقال المرن من المقام في معناه الضيق وهو تحديد هويّة الأطراف المتحاورة والإطار المكانيّ مثل باب الطاق أو دكان ابن السمح ..والمقام في معناه الواسع وهو تحديد الرؤى المتصارعة في تلك الفترة من زهوّ الثقافة العربيّة الإسلاميّة وازدهارها في فضاء مدينة العلم والمعرفة بغداد في حدود القرن الرّابع للهجرة. إنّ إعادة بناء المقام أمر افتراضي جوهره ترميم عناصر العمليّة التخاطبيّة لا في وجهتها الابلاغيّة التواصليّة فحسب وإنّما ضمن استراتيجيّاتها الحجاجيّة التي لا تخلو من الجدل والسجال وفي أفق العمليّة التعلميّة التي تسم الأدب العربيّ القديم. وإذا لم ننجح في عمليّة البناء هذه فإنّ أيّ قراءة للمقابسات ستكون إسقاطيّة أو تأويليّة تعسّفيّة لا محالة. غير أنّ هذا القيد لا يكفي وحده للإنتاج قراءة متماسكة للمقابسات، فلأسلوب التوحيدي شأن في هذا العمليّة لكنّ ذلك لا يعني أنّنا سنفترض أنّ الأسلوب مسألة فرديّة وإنّما الأسلوب هو جزء لا يتجزّأ من تقاليد الكتابة النثريّة في القديم بل هو ترجمة أمينة لسنن النقل والرواية وتحويل الشفويّ إلى مكتوب مرتهن بتحوّل البلاغة المنطوقة إلى حكمة التنظيم العقليّ التي تسترشد بمدى التوافق بين صيغ طرح السؤال وطرائق صناعة الجواب : فالصيغة التساؤليّة في المقابسات قد تذهب رأسًا نحو الأسباب والدواعي (لِمَ، لماذا..) (6) وقد تنصبّ كلّيًا على التصوّرات (هل، الهمزة .....) (7) وقد تنحصر في المعرفة بالكيفيات والأحوال (كيف..) (8). أمّا طرائق صناعة الجواب فقد تأتي في شكل مسايرة يعقبها تعديل أو تصويب وتدقيق وقد ترد في صلب خطّة أساسها التدرّج والتبويب والإحاطة والدراية والتنامي وقد تأسس على التفسير فيكثر الشرح والتوضيح والابانة أو الحجاج فتتهاطل الحجج بين حجة الحدّ والتعريف وحجّة القياس وحجة الواقع وحجة السلطة وربط السبب بالنتيجة، ..وقد تجمع بينهما في ضرب من المراوحة بين الخبر الابتدائيّ أو الخبر المؤكّد وبين نمط الجملة الفعليّة أو الجملة الاسميّة دون أن تخلو من فنون التشبيه للتمثيل أو الاستعارة لأداء المعنى المراد أو القصد الخفيّ أو ضروب الجناس والسجع والازدواج لتوليد إيقاع داخليّ تناغم فيه الفكر مع إيقاع النفس وقد لبس في مكامنها المعنى العصيّ رداء الألفاظ بفعل توهّج العقل الطالب للمعرفة الحقّ فيكون الثراء المعجميّ المتنقّل بين معجم فلسفيّ وآخر منطقيّ ومجال الدلالة الجامع بينهما هو الدلالة العقليّة.

3 ـ قراءة في المقابسة التاسعة :

نعتزم في هذا القسم من المقال إجراء تطبيق للمداخل المذكورة آنفا على المقابسة التاسعة وعنوانها «في ولوع كلّ ذي علم بعلمه ودعواه أنْ ليس في الدنيا أشْرَف مِنْ عِلْمِه» وفيما يلي نَصّها :

«سأل أبو محمد الأندلسي النحوي (9) عيسى بن علي بن عيسى الوزير (10) وأنا عنده فقال: لِمَ قال صاحب كل علم: ليس في الدنيا أشرف مِنْ علمي الذي أنظر فيه؟ هكذا تجدّ الطبيب، والمنجم، والنحوي، والفقيه، والمتكلم، والمهندس، والكاتب، والشاعر، قال: وأنا لمكاني من النحو أقول هذا، وهكذا أجد جميع من سَمَّيْتَ؟

قال الشيخ عيسى بن علي: هذا لأنّ صورة العلم في كلّ نفس واحدة، وكلّ أحد يجد تلك الصور بعينها، فيمدح العلم بها، ويظنّ أن تلك الصورة إنما هي لعلمه وحده، وكذلك صاحبه. وتلك أطال الله بقاك صورة العلم الأوّل، فأما إذا قسمت العلم كما قسّمه أبو زيد أحمد بن سهل البلخي الفيلسوف (11) في كتابه أقسام العلوم وتتبّعت مراتبه فإنك حينئذ تجد علما فوق علم، بالموضوع أو بالصورة، وعلماً دون علم، بالفائدة والثمرة. وهذا المعنى الذي أشير إليه يصح لك، ولو فرضت نفسك عالمة كل شيء لكنت حينئذ لا يحضرك علم دون علم، بل كنت تطلع على جميعه بنوع الوحدة، مع اختلاف مراتبه من نواحي مواده وصوره، وفوائده وثمره، وكنت تجدها كلها واحدة، لأن حد العلم كان يسبق من كل فن منها على ما هو به من غير خلل عارض، ولا فساد واقع.

قال الأندلسي: قد كُنّا أيّها السّيد نترامى هذه المسألة تحقيراً لها وامتهاناً لقدرها، وفيها هذا الجواب الذي لو رُحِل إليه مِنْ قَطْرٍ شامع (12)، وغُرِم عليه مالٌ كثيرٌ، لكان ذلك دون حَقّه ؟ وما أكثر ما يُحقر الشيء فيصير صلة لشيء لا يُحقر! لولا أنّ عمري يستهلكه النّحو لكنْت ألبَسُ لهذا العلم صِدَار الـمُنكمش، وأصبغ نفسي صبغة الـمُتحققين!»(13).

يمكن توزيع مادّة المقابسة، من الناحية البنائيّة، إلى ثلاث وحدات نصيّة حسب المراوحة بين طرفيْ الحوار أو حسب التدرج من السؤال إلى الجواب فالتعليق. فالوحدة النصيّة الأولى تمتدّ من أوّل المقابسة إلى قوله: «وهكذا أجد جميع من سَمَّيْتَ؟ وفيها تتمّ إثارة القضيّة المطروحة وهي سبب المفاخرة بين أصحاب العلوم. أمّا الوحدة النصيّة الثانية، فتأتي في موقع الردّ على القضيّة المطروحة بالتفسير والتعليل لسبب المفاخرة بين أصحاب العلوم وتمتدّ من قوله: «قال الشيخ عيسى بن علي» إلى قوله : «ولا فساد واقع» وتنغلق المقابسة بإفصاح المحاور عن رضاه عن الردّ أو بالأحرى التسليم بقيمة العلم.

وإذا تدبّرنا الوحدة النصيّة الأولى بالتحليل ألفيناها قائمة على ثنائيّة عريقة متواترة في تقاليد الثقافة العربيّة القديمة وتحديدًا في الكتابة النثريّة وهي ثنائية السند والمتن، وناقل الخبر هو أبو حيان التوحيدي. فهو شاهد عيان بما أنّه يحضر المجلس الذي ضمّ الطرفيْن المتحاوريْن. يقول التوحيدي «سأل . . . وأنا عنده». وطرفا الحوار نحويّ هو أبو محمد الأندلسي وعالم بالمنطق والفلسفة هو عيسى بن علي بن عيسى الوزير والقضيّة المطروحة قد وردت في قالب سؤال به انفتحت المقابسة التاسعة شأنها شأن أغلب المقابسات: «لِمَ قال صاحب كلّ علْم؟» وموضوع السؤال هو سبب اعتقاد كلّ صاحب علم أنّ علمه أفضل العلوم. ولذلك، تمّ توظيف صيغة التفضيل والنفي المطلقيْن «ليس في الدنيا أشرف مِنْ علمي الذي أنظر فيه» وقد عرض السائل (وهو الطرف الأوّل في المحاورة) أمثلة متنوعة مثل الطبيب، والمنجم، والنحوي، والفقيه، والمتكلم، والمهندس، والكاتب، والشاعر والغرض من ذلك دعم القضيّة وتوضيحها. ثم إنّه لم يكتف بذلك، بل أدرج صناعته وعلمه وهو علم النحو بقوله مستخدما ضمير المتكلّم لإبراز الذاتيّة والاعتقاد مّما يزيد القضيّة تعقيدا ويجعلها أعسر: «وأنا لمكاني من النحو أقول هذا». لكنه يميل في الأخير إلى التعميم: «وهكذا أجد جميع من سَمَّيْتَ؟».

هكذا تنفتح المقابسة بتحديد طرفيْ المحاورة وضبط القضيّة تطلّعا إلى حلّها. فما الحلّ الذي يمكن أن يكون لمثل هذه القضيّة التي أساسها التعصّب والتعنّت والانغلاق ؟ هل هو بالمفاضلة بين علم وآخر باعتماد معايير محدّدة ومقاييس مضبوطة أم بالتسوية بين العلوم مهما اختلفت

طبيعتها؟ يأتي الجواب في الوحدة النصيّة الثانية متدرّجًا يختفي وراءه التوحيدي بأسلوبه اللامع إذ يعوّل على التعليل والتفسير في قوله: «هذا لأنّ صورة العلم في كلّ نفس واحدة». ومعنى ذلك أنّ العلم واحد وإن اختلفت الصناعات فيه من طبّ ونحو وغيرهما. وهذا التصوّر يخرجنا من التعدد والكثرة الظاهرة إلى الوحدة الخفيّة، فما الحجج التي قدّمها المحاور الثاني لدعم رأيه؟ الحجّة الأولى التي عرضها المحاور الثاني هي حجة الحدّ، فالعلم الأوّل هو ما ينتقش في نفس صاحبه من معرفة بصناعته وأصولها ومبادئها وأسسها وأصحاب العلوم المختلفة سواء من هذه الناحية. فلكلّ منهم العلم الأوّل.

غير أنّ المحاجّ لا يقف عند هذه المرحلة وإنما يحيل إلى مرجع هو كتاب أقسام العلوم لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي الفيلسوف وهو ما يمحّض لنا حجّة السلطة. ففي هذا الكتاب تقسيم للعلوم هرميّ مراتبيّ حسب معايير مضبوطة كالموضوع والصورة والفائدة والثمرة. ويعمد المحاجّ في النهاية إلى حجة عقليّة أساسها الافتراض بالشرط الدال على الامتناع في قوله: «ولو فرضت نفسك عالمة كلّ شيء لكنت حينئذ لا يحضرك علم دون علم، بل كنت تطلع على جميعه بنوع الوحدة». وفحوى هذه الحجة أنّ العلم واحد وإن اختلفت صوره ومواضيعه وفوائده، وهو ما يفسّر تمسّك كلّ صاحب علم بعلمه لأنّه يجهل أصل الوحدة المعرفيّة التي تجمع العلوم. هكذا يكون فنّ المقابسة بما هو فنّ حواريّ قد أسهم في الكشف عن دلالتيْن اساسيّتيْن هما التعصّب من جهة العلم دون غيره وضرورة الوعي بأنّ أصل العلم واحد حتّى لا يكون ثمّة انغلاق أو تقوقع.

وتنغلق المقابسة بتسليم الطرف الأوّل للثاني بقيمة التفسير الذي عرضه بما أنه يستند إلى رؤية معرفيّة بأساس العلم ومنابته وجذوره ويعلن خطأه في تقدير الأمور من حيث التعصّب لعلم دون علم بقوله: «وما أكثر ما يحقر الشيء فيصير صلة لشيء لا يحقر» ولعلّ صيغة التعجّب تدل على وعيه بفساد تصوره القديم للعلم بل إنّ أسلوب الافتراض الوارد على لسانه باعتماد الشرط يدل على تحسّره على عدم قدرته على تمام الإلمام بوحدة العلم نفسه بدليل قوله: «لولا أنّ عمري يستهلكه النحو لكنت ألبس لهذا العلم صدار المنكمش، وأصبغ نفسي صبغة المتحققين!». هكذا، يكشف الوحدة النصيّة الثالثة والأخيرة عن بلوغ المحاج - وهو الطرف الثاني في المحاورة- غايته وغرضه وهو الإقناع بأنّ اختلاف العلوم اختلاف في الظاهر بينما الجوهر هو الوحدة. وفي ذلك نبذ للتعصب والتعنّت والمفاخرة ودعوة ضمنيّة إلى الحوار وهو المعنى الأصيل لفنّ المقابسة.

إنّ ما يمكن استخلاصه من هذا التحليل الموجز والسريع للمقابسة التاسعة كعيّنة من الكتاب هو جملة النتائج التالية:

- لا يمكن اعتبار نقل التوحيدي لهذه المقابسة مجرّد رواية، بل هي رواية تروّاها بالمسلك العقلي شكلا ومضمونا إذ يبدو النص في الظاهر مجرّد رواية لما دار بين المتحاوريْن من سؤال وجواب غير أنّه في باطنه تدوين للمعرفة الخالصة بأسلوب عقليّ يدل عليه تنوع الأبنية اللغويّة والروابط المنطقيّة وتعدد الحجج وتنوعها وعمقها وقيمتها المعرفيّة.

- رغم قصر هذه المقابسة، فهي امتداد لغيرها من المقابسات التي طرحت فيها مسألة المعرفة النابعة من العقل والمقابسات المتعلقة بالعلوم.

إنّ تطارح فرسان العلم وأساطين المعرفة قضيّة ولوع كلّ ذي علم بعلمه فيه تنبيه على ضرورة التخلّي عن التعصّب أمام تعدّد شعب المعرفة وتنوّع العلوم والتحلّي خلافًا لذلك بالتواضع لأنّ العلم واحد وفروعه متعددة.

- تأصيل مفهوم الحقيقة النسبيّة. فالحقيقة واحدة والطرق إليها متعدّدة والمسالك إلى بلوغها متنوّعة. لقد آمن التوحيدي بنسبيّة الحقيقة طالما أنّ المعرفة الإنسانية نسبيّة هي أيضا، فهذه مشتقّة من تلك. صنوان متلازمان وثمار للعقول المتلاقحة هما الحقيقة والمعرفة. ومن هنا متأتى إيمانه بضرورة حقّ الاختلاف حقّا مشروعًا بين البشر، وحتميّة يزدهر بها الحوار. «ولم يقتصر إيمان التوحيدي بالحوار - من حيث هو قيمة إنسانية وسلوك حضاري وممارسة واجبة - على قناعته النظرية بذلك فحسب،

بل إنّ هذه القيمة تجسّدت على أنها منحى وأسلوب في بنية نصّه نفسها» (14). فهذا المفكر يكاد ينفرد في تراثنا الفكري بانتهاجه في تأليفه ومصنفاته وصوغه أفكاره بمنهج «الحوارية» أو الحوار بين المفكرين والأفكار.

ـ لا تبرز الحواريّة في فنّ المقابسة من خلال مظهرها الثنائيّ فحسب كما هو الحال في المقابسة التاسعة، وإنّما من خلال مظهرها المتعدّد إذ ينقل أحد المتحاورين قول طرف ثالث هو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، وهذا دليل في حدّ ذاته على أنّ المقابسات فضاء لالتقاء الذوات والأفكار والمعارف وتعدّد الأقوال والأصوات لكن لا صوت يعلو فوق غيره إلا بما له من قوّة الحجّة والتأييد العقلي الجازم.

الخاتمة :

إنّ أبرز ما يسم كتاب المقابسات هو فنّ المطارحة، وهو فنّ أصيل لقيامه على روح التساؤل القادح للمعرفة. فقارئ هذا المصنّف يلمس لدى أبي حيّان التوحيدي رغبة جامحة في طرح السؤال الذي لا يقف عند ظواهر الأشياء، وإنّما يمسّ بفلسفة الجذور. إنّ النزعة التساؤليّة هي خير ما نغنم من قراءة المقابسات وهي نزعة لا تطبع إلا روح المتفلسف المتمسّك بقوادح العقل الصميميّ، لذلك اعتبر التوحيدي «فيلسوف التساؤل» على حدّ عبارة بعض ناقديه (15).

الهوامش والإحالات

1) انظر ص 13 من مقدّمة كتاب المقابسات لأبي حيّان التوحدي، تحقيق وتقديم محمّد توفيق حسين، الطبعة الثانية 1989 بغداد دار الآداب بيروت.

2) السابق.

3) ينبّه محقّق كتاب المقابسات محمد توفيق حسين على أنّ« الكتاب ليس كلّه محاورات، كما يفيد العنوان. فبعض فصوله مختارات من كتب فلاسفة المسلمين أو من الكتب المترجمة عن الفلسفة اليونانية وشروحها. وبعضها دروس أملاها أبو سليمان المنطقي السجستاني من كتاب أو صحيفة مدونة. وبعضها آراء أشخاص معينين، رواها مفردة، وبدأها بقوله: سمعت»(السابق).

4) النفس العاقلة والنفس الغضبيّة والنفس الشهويّة مفاهيم تجد جذورها في الفكر اليوناني وتحديدًا عند إفلاطون. فـ«النفس الشهويّة» هي من مظاهر النفس الحيوانيّة ويمكن اختزالها في الغريزة والطبع، و«النفس الغاضبة» هي من مظاهر النفس الحيوانيّة وتدل على الوثبة والانفعال، و«النفس العاقلة» وتسمّى النفس الناطقة وبها صار الإنسان ناطقا، أي عاقلا، متميزا عن سائر الحيوان.

5) في المقابسات فلسفة كاملة في الحياة ونظرة خاصّة للكون ولصلة الإنسان بالكون ومنزلته فيه وعلاقة البشر بعضهم ببعض. ففي المقابسات مفهوم خاصّ للحقيقة، ومدلول بيّن للمعرفة، وفهم دقيق للسعادة، والخير والأخلاق. ويمكن أن نرجع جذور هذه النّزعة الفلسفيّة الحاضرة في المقابسات إلى الإفلاطونيّة الجديدة التي يتزعمها أبو سليمان المنطقي، ويقوم «جوهر هذه الفلسفة على تصوّر سلسلة من الموجودات الرّوحانيّة أعلاها الأوّل، أو الفاعل الأوّل، أو العلّة الأولى، أي الله، ثمّ العقل، والنّفس، والطبيعة. ويلحق بهذا العالم الرّوحي عالم الأجرام السماويّة الحيّة الناطقة. ويقابل هذا العالم الرّوحاني العلوي، العالم الهيولانيّ السّفلي، أي عالم المادّة والحسّ، أي عالمنا هذا الذي نعيش فيه». فالموجود الأوّل هو الله، وهو منبع الأشياء جميعها بلا استثناء. وعلى ذلك، فليس لأيّ موجود من موجودات الوجود قدْرٌ إلا ما يبلغه من الفيض الإلاهيّ الأوّل أو الجود الإلاهي على حدّ عبارة التوحيدي في جلّ مقابساته. فالخالق هو مصدر كلّ شيء، وإليه يرجع كلّ شيء، فهو كلّ شيء في الحقيقة. وهذا عيْن وحدة الوجود عند المتصوّفة، يقول أبو سليمان المنطقي في المقابسة الثانية والخمسين: «لا تعجبْ أنّ الحال في هذا المعقول دائرة متى فرضت شيئا فيها كان مفروضك على ذلك، لأنّك تجد مطلوبك من أيّة ناحية التمسته، وتلقى محبوبك من أيّة جهة أتيْتَه. وهذا لأنّ الكلّ هو، وهُوَ الكلّ».. فالأشياء ليست خارجة عن الذات الإلاهيّة وإنّما هي معقولات قائمة في ذاته يؤلف تعقّله الدّائم لها

جوهر وجوده. فما يدرك من الذات الإلهية إلا شيءٌ واحدٌ هُوَ وجودُه المُطلقَ ولا يمكن تعقّله إلاّ على أنّه عقل محض. وكلّ صفة يوصف بها هي نفي الصّفات عنه ما عدا وجوده أي إنّيّته. يقول النّوشجاني في المقابسة التّاسعة والستّين : « إنّ الفاعل الأوّل لا قصد له في أفعاله، ولا غرض، ولا مرادَ، ولا اختيارَ، ولا رويّةَ، ولا توجّهَ، ولا عزيمةَ، ولا مُعالجةَ، ولا مُزاولة، ولا مُحاولة.. فهُوَ، جلّ وعلا، عليٌّ عن هذه الأغراض والعلل والمسالك والسُّبل». وإذا كان الحقّ هو الموجود الأوّل فإنّ العقل الكلّيّ هو الموجود الثّاني الذي فاض عن الأوّل وصدر عنه. ولذلك فهو أكمل الموجودات، بعد الباري، وأشرفها، وأعظمها تشبّها به، وقُرْبًا منه، وتأمّلا له. وما العقل إلاّ جوهر بسيط، مُدرِكٌ للأشياء بحقيقتها دُفعةً واحدة لا بتوسّط زمان. وفي كلّ إنسان قسطٌ جزئيٌّ من هذا العقل الكلّيّ على قدرَ تهيُّئه واستعداده. وهذا العقل الجزئي، أيْ عقل الإنسان، يُمكن أن يصير كلاّ. ومعنى ذلك أنّ عقول النّاس تتفاوت من حيث درجة بلوغها للكمال. وأدنى هذه العقول عقول العوامّ، وهي قوّةٌ أعلى من الطبيعة قليلا. فإذا تسامى الإنسان عن طبقة العوامّ، في حاله وعِلمه، ارتفعت قُوَّته العقلية حتى تلتبس بالنَّفْسِ النّاطقة التباسًا مّا، إلاّ أنّه ما يزال معها من الطبيعة. فإذا خلصت قوّة الإنسان العقليّة خلاصًا تامًّا من آثار الطبيعة، أصبح عقلا كلّيًا، فيَلْحَظ الأشياء بحقائقها، صافية من موادّها وشوائبها. وهذه حال من وصل إليها، وحصل عليها، فقد بلغ دار النعيم، وحاز السّعادة العظمى على حدّ عبارة التوحيدي. وإذا كان الله هو الموجود الأوّل المعروف بالحقّ والعقل هو الموجود الثاني، فإنّ النّفس الكلّيّة هي ثالث الموجودات الرّوحيّة. وهي روح الله مُنبجسَةً بتوسّط العقل. ويدخل منها قبسٌ في الإنسان، فتُسَمّى عند ذلك بالنّفس النّاطقة، وبها صار الإنسان ناطقاً، أي عاقلا، متميّزًا عن سائر الحيوان. والنّفس وإن كانت تحلّ في الجسم، فهي قائمة بذاتها، غير مُلابسة للجسم كمُلابسة الدّهن للماء، ولا تابعة للمزاج، بمعنى أنّه لا علاقة لها مع الجسم، ولا صلة، ولا فعل، ولا انفعال، ولا تحريك، ولا تصريف. وإنّما نقول إنّ النّفس في الجسم بمعنى أنّ قُواها هي السّابحة فيها، والبادية عليها وهو ما نجده واضحا في المقابسة الثانية والثمانين والمقابسة السابعة والتسعين. وأمّا رابع هذه القوى الرّوحيّة فهي الطّبيعة، وهي حياة تسري داخل الأجسام، فتمْنَحُها التصوُّر بالصّور الخاصّة. وكأنّها القوّة السّائرة من المبدأ الأوّل إلى جميع الأشياء المنفعلة لها والقابلة لها، الرّابطة بينها وبينه (المقابسة التّاسعة والثمانين). وهذه القوّة هي آخر القوى الرّوحيّة، وأدناها درجة، وليس دونها إلاّ الهيُولي العمَاء، أي المادّة المظلمة، وهي العالم الماديّ قبل أن يكتسب نظامه. وهي تحلّ في الأجسام، فتكون فيها مبدأ للحياة والنّموّ» (راجع محمد توفيق حسين «مقدّمة المقابسات لأبي حيان التوحيدي » دار الآداب. بيروت الطبعة الثانية 1989 ص ص 31- 38).

6) انظر على سبيل المثال لا الحصر قوله : «لمَ خلا علم النجوم من الفائدة والثمرة وليس علم من العلوم كذلك؟» المقابسات ،ص57.

7) انظر على سبيل المثال لا الحصر قوله: «هل ما فيه النّاس من السّيرة، وما هم عليه من الاعتقاد، حقّ كلّه أو أكثره حقّ، أو كلّه باطل، أو أكثره؟». المقابسات، ص 98.

8) انظر على سبيل المثال لا الحصر قوله : «كيف يفعل العاقل اللبيب والحازم الأريب ما يندم عليه ؟» المقابسات، ص 141.

9) أبو محمد الأندلسي النحويّ: نحوي معروف في القرن الرابع .

10) عيسى بن علي بن عيسى الوزير : هو أبو القاسم عيسى الكبير علي بن عيسى الجرّاح، كان عيسى عالما فاضلا قرأ المنطق على يحي بن عدي كما درس الفقه والأدب على علماء عصره، وعمل في ديوان الرسائل، ومات ببغداد سنة 391هـ. وقد نقل عنه أبو حيّان كثيرا من أقواله في الحكمة في المقابسات.

11) أبو زيد أحمد بن سهل البلخي : فيلسوف متأثر بالفلسفة اليونانيّة وتحديدا أفلاطون.

12) قطر شامع : القطر هو الماء أو المطر والشامع من الشمع وهو مُومُ العسل الذي يُسْتَصْبَحُ به وقد تم استخدام هذه العبارة للدلالة على قيمة الجواب.

13) انظر ص ص 88-89 من كتاب المقابسات لأبي حيّان التوحدي، تحقيق وتقديم محمّد توفيق حسين الطبعة الثانية 1989 بغداد دار الآداب بيروت

14) راجع أحمد عبد الفتاح البرى «التوحيدي بين العلم والمعرفة» مجلّة فصول. م .14.ع3. خريف 1995ص94.

15) السابق.

صوت التّوحيدي من صوت الرّعيّة

زهير تغلات/ باحث، تونس

إنّ المتلفّظ مفهوم مركزيّ لكلّ لسانيات ولكلّ تحليل للخطاب، ولا شكّ في أنّ مفهوم المتلفّظ لا ينفصل عن الذّاتيّة المتكلّمة، بما هي ذاتيّة منتجة للملفوظ ومنظّمة للقول، بل هي في الآن نفسه الذّات مصدر وجهة النّظر (1).

وسنعمل على تتبّع المتلفّظ وملفوظه (2) في اللّيلة الرّابعة والثّلاثين من الإمتاع والمؤانسة، لنتبيّن مدى حضور الحجاج في الخطاب (3) بما يعنيه ذلك من تمشّ ذهنيّ بقصد إثبات قضيّة أو دحضها لصالح أطروحة ما أو ضدّها (4).

ونوجّه الاهتمام بداية إلى ملفوظ الوزير ابن سعدان (5) الذي اُستهلّت به اللّيلة الرّابعة والثّلاثون: "قال الوزير في بعض اللّيالي: قد والله ضاق صدري بالغيظ لما يبلغني عن العامّة من خوضها في حديثنا وذكرها أمورنا وتتبّعها لأسرارنا وتنقيرها عن مكنون أحوالنا ومكتوم شأننا وما أدري ما أصنع بها، وإنّي لأهمّ في الوقت بعد الوقت بقطع ألسنة وأيد وأرجل وتنكيل شديد، ولعلّ ذلك يطرح الهيبة ويحسم المادّة ويقطع هذه العادة لحاهم الله، ما لهم لا يقبلون على شؤونهم المهمّة ومعايشهم النّافعة وفرائضهم الواجبة؟ ولمَ ينقبون عمّا ليس لهم ويرجفون بما لا يجدي عليهم، ولو حقّقوا ما يقولون ما كان لهم فيه عائدة ولا فائدة، وإنّي لأعجب من لهجهم وشغفهم بهذا الخلق حتّى كأنّه من الفرائض المحتومة والوظائف الملزومة، وقد تكرّر منا الزّجر وشاع الوعيد وفشا الإنكار بين الصّغار والكبار، ولقد تعالى عليّ هذا الأمر وأغلق دوني بابه وتكاثف عليّ حجابه والله المستعان" (6).

ولا بدّ أن نذكّر أنّ الخطاب الحجاجيّ ينبغي أن يتوفّر على عناصر أساسيّة، هي:

أوّلا: خبر عن العالم يجب أن يمثّل إشكالا بالنّسبة إلى شخص ما من حيث مشروعيته.

ثانيا: فاعل يلتزم بهذه الإشكاليّة قناعة وينشئ برهنة لمحاولة تأسيس حقيقة.

ثالثا: فاعل آخر مهتمّ بالخبر نفسه إشكاليّة وحقيقة وهو الذي يشكّل هدف الحجاج، ويتوجّه إليه الفاعل المحاج على أمل استدراجه نحو مقاسمة الحقيقة نفسها، أي إلى بلوغ غاية الحجاج وهي الإقناع (7) .

وبناء على ما تقدّم نذهب إلى أنّ الحيّز النصيّ المقدّم سلفا خطاب حجاجي يتوفّر على العناصر الأساسيّة المذكورة:

الخبر الذي يمثّل إشكالا ويبحث عن المشروعيّة بالنسبة للوزير ابن سعدان، هو خوض العامّة في حديث السّياسة وذكرها أمور السّلطة، وتتبّعها لأسرار الملك وتنقيرها عن أسرار الدّولة، ويقرّ الوزير بأنّ هذا الأمر

عار من المشروعيّة، ويتجلّى ذلك في قوله: "ولِمَ ينقبون عمّا ليس لهم ويرجفون بما لا يجدي عليهم؟"، ونستشفّ من هذا الملفوظ أنّ الرّابط الحجاجيّ "لِمَ" أداة استفهام يضمر بها المتلفّظ قولا أعمق ممّا يظهر في البنية السطحيّة للخطاب، ويمكن تجسيم ذلك في خطاطة الحجاج الدّنيا (8).

المعطى ← **النتيجة**

العامّة يخوضون في السّياسة | السّياسة شأن السّاسة وحدهم.

↓

قانون العبور

السّياسة ليست من شأن العامّة.

الفاعل الملتزم بهذه الإشكاليّة قناعة، وتقوده قناعته إلى إنشاء برهنة لمحاولة تأسيس حقيقة، هو الوزير نفسه، فلمّا ضاق صدره بالغيظ بسبب انقلاب القيم كما يراها هو، لم يجد بدّا من بسط خطّة تبتغي صرف العامّة عن الاهتمام بالسّياسة. وقد تبيّن لنا أنّ هذه الخطّة الحجاجيّة تستند إلى مقوّمات الإنجاز الحجاجيّ (9)، وتستدعي أساسا أساليب دلاليّة (10) تتوزّع أساسا على مجالين:

مجال المتعة الذي يحدّد بعبارات من قبيل ممتع ومزعج أو مؤلم، ويتعلّق الأمر بالحواس (11)، وقد بان ذلك في تهديد الوزير للعامّة بقطع اللّذة وإحلال الألم بدلها، وليس أدلّ على ذلك من قوله: "وإنّي لأهمّ في الوقت بعد الوقت بقطع ألسنة وأيد وأرجل وتنكيل شديد".

مجال الذرائعيّة الذي يقوم على مقولتي النّفع والضّرر (12)، ويتجلى ذلك في هذا الملفوظ الذي يتصدّره رابط حجاجيّ استفهاميّ: "ما لهم لا يقبلون على شؤونهم المهمّة ومعايشهم النّافعة وفرائضهم الواجبة؟". ويستفاد من هذا القول أنّ الرعيّة جاهلة بما يضرّها وما ينفعها، فاستوجب ذلك تدخّل راعيها ليوجّهها نحو سواء السّبيل، وإن اقتضى الأمر تكرّر الزّجر والوعيد، وقد جعل الماوردي ذلك من سمات الملوك، ذلك "أنّ الله جعل الملوك خلفاءه في الأرض وأمناءه على عباده، وسمّاهم رعاة عباده تشبيها لهم بالرّعاة الذين يرعون السّوائم والبهائم، ولهذا المعنى سمّاهم الحكماء ساسة، إن كان محلّهم من مسوسيهم محلّ السّائس ممّا يسوسه من البهائم والدّواب النّاقصة الحال من القيام بأمور أنفسها والعلم بمصالحها ومفاسدها" (13).

وأمّا الفاعل الآخر المهتمّ بالخبر نفسه والمشكّل لهدف الحجاج، وهو الطّرف الذي يتوجّه إليه الفاعل المحاجّ على أمل استدراجه نحو مقاسمة الحقيقة نفسها، أي بلوغ غاية الحجاج وهي الإقناع أو الحمل على الاقتناع، فهو في تقديرنا طرفان، طرف مباشر وهو التّوحيدي المثقّف المستشار في مجلس الوزير، والمنتظر منه حسب ما نستشفّ من ملفوظ الوزير معاضدته وإثبات أطروحته لإكسابها الشرعيّة. وطرف غير مباشر، وهو الرعيّة التي بتنقيرها عن مكنون أحوال السّياسة، فأقضّت مضجع الوزير وأقلقته، فأضحى يبحث عمّن يعاضده حتّى يُنفذ قوله فيها «بقطع ألسنة وأيد وأرجل وتنكيل شديد». فالوزير ضالته بلوغ النّتيجة، وهي أن يستأثر هو وحاشيته بعالم السّياسة، واستبعاد العامّة من دائرة الاهتمام هذه، ولا يعنيه إن أدرك ذلك زجرا أم طوعا.

ولكن هل أنّ التّوحيدي قد عاضد موقف الوزير وأيّد أطروحته، وحقّق أفق انتظاره؟.

من الواضح أنّ التّوحيدي قد خيّب أفق انتظار الوزير، فالحقيقة ليست حقيقة واحدة مدعومة بعوامل غير معرفيّة تعتصم بالسّلطة السّياسيّة. "فالحجاج نشاط قوليّ إذا ما تأملناه من زاويّة نظر الفاعل المحاجّ ألفيناه يتعلّق ببحث مزدوج عن الحقيقة" (14).

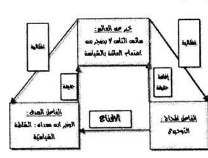
وقد تبدّى لنا ذلك في قول التّوحيدي نقلا عن أبي سليمان (15): «ليس ينبغي لمن كان الله عزّ وجلّ جعله سائس النّاس عامتهم وخاصّتهم وعالمهم وجاهلهم وضعيفهم وقويّهم، وراجحهم وشائلهم أن يضجر ممّا يبلغه عنهم أو عن واحد منهم لأسباب كثيرة منها: أنّ عقله فوق عقولهم وحلمه أفضل من حلومهم

وصبره أتمّ من صبرهم، ومنها أنّهم إنّما جعلوا تحت قدرته ونيطوا بتدبيره واختبروا بتصريفهم على أمره ونهيه ليقوم بحقّ الله تعالى فيهم ويصبر على جهل جاهلهم، ويكون عماد حاله معهم الرّفق بهم والقيام بمصالحهم، ومنها أنّ العلاقة التي بين السّلطان وبين الرّعية قويّة لأنّها إلهيّة، وهي أوشج من الرّحم التي تكون بين الوالد والولد، والملك والد كبير كما أنّ الوالد ملك صغير، وما يجب على الوالد في سياسة ولده من الرّفق به والحنوّ عليه والرّقة له، واجتلاب المنفعة إليه وأكثر ممّا يجب على الولد في طاعة والده وذلك أنّ الولد غرّ وقريب العهد بالكون وجاهل بالحال وعار من التّجربة، كذلك الرّعية الشّبيهة بالولد، وكذلك الملك الشّبيه بالوالد، وممّا يزيد هذا المعنى كشفا ويكسبه لطفا، أنّ الملك لا يكون ملكا إلاّ بالرّعية، كما أنّ الرعيّة لا تكون رعيّة إلاّ بالملك، وهذا من الأحوال المتضايفة والأسماء المتناصفة وبسبب هذه العلاقة المحكمة والوصلة الوشيجة ما لهجت العامّة بتعرّف حال سائسها والنّاظر في أمرها والمالك لزمامها حتّى تكون على بيان من رفاهة عيشها وطيب حياتها ودرور مواردها بالأمن الفاشي بينها والعدل الفائض عليها، والخير المجلوب إليها وهذا أمر جار على نظام الطّبيعة، ومندوب إليه أيضا في أحكام الشّريعة" (16).

لسنا ندري هنا من المتكلّم، أهو حقّا أبو سليمان المنطقي المتمتّع بكفاءة عاليّة في مجال تخصّصه، أم التّوحيدي المختفي وراء أبي سليمان، والمستجير بخطابه، فتصبح "حجّة السّلطة حجّة مغالطة" (17). إنّ هذا الضرب من الاستشهاد "يؤدّيه متكلّمان اثنان أحدهما مستشهد يختفي وراء سلطة المتكلّم المستشهد به" (18).

ولا بدّ أن نلاحظ في هذا الإطار أنّ خانة العناصر الأساسيّة في خطاب التّوحيدي الحجاجي قد تغيّرت مواقعها، وهذا يشي بانقلاب تام في استراتيجيا الحجاج، ويمكننا أن نوضّح ذلك في الخطاطة التّالية:

وقد تبيّن لنا أن خطاب التّوحيدي الحجاجي الضّديد لخطاب الوزير يزخر بأساليب الإنجاز الحجاجيّ، وسنهتمّ في هذا الصّدد خاصّة بالأساليب القوليّة (19) من قبيل:



ـ **المقارنة عن طريق الاختلاف** (20)، ويتّضح ذلك في قول التّوحيدي مقارنا بين السّائس والعامّة:

"عقله فوق عقولهم وحلمه أفضل من حلومهم وصبره أتمّ من صبرهم"، وإذا أردنا أن نجوس من خلال المسكوت عنه تبيّنا أنّ هذا القول لا يخلو من ذمّ للوزير ابن سعدان، فالغضب والغيض والانفعال ليست من شيم السّاسة، لأنّ السائس المنشود في نظر التّوحيدي، مجبول على رفعة العقل والحِلم والصّبر، وتحمّل ما عليه الرّعية.

ـ المقارنة عن طريق **الائتلاف** (21)، ويتجلّى ذلك في قول التّوحيدي "العلاقة التي بين السّلطان وبين الرّعية قويّة لأنّها إلهيّة، وهي أوشج من الرّحم التي تكون بين الوالد والولد، والملك والد كبير كما أنّ الوالد ملك صغير"، ويحمل هذا الملفوظ مماثلة تميل إلى التّناسب في العلاقة بين السّلطان والرّعية من جهة، والوالد والولد من جهة ثانيّة، ويتّخذ الائتلاف أرقى أشكاله في التّشبيه: المشبّه (الملك والد كبير)/ المشبّه به(الوالد ملك صغير)، ويمكن أن نعتبر التّشبيه "من آليات الحجاج البلاغي، الذي اعتمده التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، فهو يأتي على شكل نتيجة مدعمة بواسطة مجموعة من الحجج، أو يأتي كحجة ليدعم النتيجة التي تكون صريحة" (22).

وتقودنا هذه المقارنة بالائتلاف إلى تبيّن ما ينطوي عليه هذا الخطاب الحجاجيّ الموجّه من التّوحيدي إلى الوزير، من مشاركة وجدانيّة كانت "الاستمالة فيها مقدّمة على الحجّة في الغالب" (23). ولعلّ مخاطبة الوجدان واستدرار العاطفة، ممّا يميّز الخطاب الحجاجي على الاستدلال.

المفهوم (24)، ونتبيّن ذلك في قول التوحيدي: "الملك لا يكون ملكا إلاّ بالرّعية، كما أنّ الرعيّة لا تكون رعيّة إلاّ بالملك"، فقد قام الملفوظ على العامل الحجاجي (25) "لا . . . إلاّ . . ."، وبمقتضى ذلك تصبح "علاقة السّلطان بالرّعية علاقة عضويّة، إنّها علاقة تلازم وتكامل، لا معنى لأحدهما ولا يستقيم له كيان بدون الآخر"(26). لذلك نرى أنّ المفهوم في هذا الإطار اضطلع بإحداث تأثير من البداهة والمعرفة بالنّسبة إلى الفاعل المحاج.

وكشف لنا النّظر في خطاب التّوحيدي الحجاجيّ تدرّجه في تمثيل صوت العامّة، وقد قامت خطّته الحجاجيّة على الاختيار التّعاقبي (27)، فسعى إلى تقريب هذا الصّوت تدريجيا من مسامع السّلطة، ويتجلّى ذلك في الضّمير، فكان في البدء ضمير الجمع الغائب "عامّتهم وخاصّتهم وعالمهم وجاهلهم"، وهو صوت غياب تقصّد فيه التّوحيدي الحفاظ على مسافة معلومة بين الرّاعي والرّعيّة، فكانت الخطّة في البداية اتّخاذ موقف وإبداء اختلاف إزاء الخبر أي أطروحة الوزير (اهتمام العامّة بالسّياسة أمر غير مشروع)، فجعل هذا الخبر إزاء مساءلة كلّية وفي موضع شكّ، واقترح خبرا بديلا (اهتمام العامّة بالسّياسة أمر مشروع).

ثمّ فوّض المتلفّظ نفسه ليكون ملفوظه لسان حال الرّعيّة، ويتّضح ذلك في نزوع التّوحيدي إلى ضمير المتكلّم الجمع "نحن"، يقول: "ولو قالت الرّعية لسلطانها: لمَ لا نخوض في حديثك ولا نبحث عن غيب أمرك، ولمَ ضلا نسأل عن دينك ونحلتك وعادتك وسيرتك؟ ولم لا نقف على حقيقة حالك في ليلك ونهارك ومصالحنا متعلّقة بك وخيراتنا متوقّعة من جهتك، ومسرّتنا ملحوظة بتدبيرك، ومساءتنا مصروفة باهتمامك، وتظلّمنا مرفوع بعزّك" (28). وقد قام هذا الاختيار التّعاقبي على أمر موجب (29) يثبته حقل معجميّ إيجابيّ تشدّ أركانه ألفاظ من قبيل "خيرات" و"مسرّات" و "عزّ"، وهذه من شيم السّلطان العادل، ووفق هذا الطّرح فإنّ التوحيدي النّاطق هنا بلسان العامّة يمنحهم حقّ المشاركة السّياسيّة بالتأييد والولاء في لحظات الرّخاء السّياسيّ.

وممّا يسترعي الانتباه في خطاب التّوحيدي الحجاجيّ، تدرّجه في سلّم الاختيار التّعاقبي، بيد أنّه ينتقل في ملفوظه على لسان الرّعية من الموجب إلى السّالب: «ولو قالت الرّعية أيضا: ولم لا نبحث عن أمرك؟ ولم لا تسمع كلّ غثّ وسمين منّا، وقد ملكت نواصينا وسكنت ديارنا وصادرتنا على أموالنا، وحلت بيننا وبين ضياعنا وقاسمتنا مواريثنا، وأنسيتنا رفاهة العيش، وطيب الحياة، وطمأنينة القلب فطرقنا مخوفة، ومساكننا منزولة وضياعنا مقطعة، ونعمنا مسلوبة، وحريمنا مستباح، ونقدنا زائف. . ." (30)، ويتبدّى الحقل المعجميّ السلبيّ في الألفاظ التّالية: "صادرتنا" و«قاسمتنا» و«أنسيتنا» و«مسلوبة" و«مستباح»، ولاشكّ أنّ هذه الانتهاكات لا يأتيها إلاّ سلطان جائر. فكان صوت الرّعية المتخفّي وراء صوت أبي حيّان، والمتستجير بدوره بصوت أبي سليمان المنطقي رأس السّلطة المعرفيّة، عاليا في هذه المرّة، بل مجترئا على السلطة السّياسيّة، مشاركا فيها بالمعارضة والنّقد والمساءلة.

ونعتقد أنّ التّوحيدي في ملفوظه هذا رام تطهير نفس السّلطان من النزعة العدوانيّة التى تنزع إليها كلّ سلطة، ورأب الصدع بين الرّاعي والرّعية.

وبهذه الخطّة يقوّض التّوحيدي أطروحة الوزير التي تذهب إلى أنّ العامّة تتطاول على السّياسة بدافع الفضول والتلهّي والعبث والتسلية، ويؤسّس على أنقاضها أطروحة بديلة تقوم على المشاركة السّياسيّة بالتأييد أو الرّفض على قاعدة صلاح الرّاعي وعدله واستقامة وجهته وسلامة مصير البلاد، وهو «موقف ينمّ عن وعي

وشعور بالمسؤوليّة واعتقاد بأنّ للرّعية الحقّ في التعبير عن رأيها، فيما يتّصل بشؤونها الحيويّة» (31).

وفي الختام نخلص إلى أنّ ملفوظ الوزير وملفوظ التّوحيدي يقومان على تشكيلتين خطابيتين (32) ضديدتين، الأولى مدارها على الإقصاء والمعاقبة والفصل، وهو صوت السّلطة السّياسيّة المتعالي، والثّانية مدارها على المشاركة والمساءلة والوصل، وهو صوت الرعيّة الآخذ في التّصاعد والاحتجاج.

المصادر والمراجع

أوّلا : المصادر

التوحيدي (أبو حيّان)، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين، ط1، بيروت، المكتبة العصريّة، 1953.

المراجع : المراجع العربيّة

أ - الكتب :

بلانتان (كريستيان)، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، ط1، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2008.

بنّور (عبد الرّزاق)، جدل حول الخطابة والحجاج، ط1، تونس، الدّار العربيّة للكتاب، 2008.

الحباشة (صابر)، التداوليّة والحجاج: مداخل ونصوص، ط1، دمشق، صفحات للدّراسات والنشر، 2008.

شاردو (باتريك) ومنغنو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ترجمة : عبد القادر المهيري، حمادي صمّود، مراجعة : صلاح الدّين الشّريف، طبعة 1، تونس، المركز الوطنيّ للترجمة، دار سيناترا، 2008.

العمري (محمّد)، في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربيّة، ط1، المغرب، أفريقيا الشّرق، 2002.

مانغونو (دومينيك)، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمّد يحياتن، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2008.

الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق خضر محمّد خضر، ط1، الاسكندريّة، مكتبة الفلاح، 1983.

ب - المقالات والأطروحات :

بوبلوطة (حسين)، الحجاج في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيّان التوحيدي، شهادة ماجستير في اللغة العربيّة، الجزائر، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2009-2010.

المجدوب (البشير)، « النقد السّياسي عند أبي حيّان التوحيدي من خلال الإمتاع والمؤانسة»، مجلّة الحياة الثقافيّة (تونس)، العدد61، 1991.

ثانيا : المراجع الأجنبيّة :

Charaudeau (Patrik), Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education, 1992.

الهوامش والإحالات

1) المتلفظون كائنات تعبّر عن نفسها من خلال التلفّظ، وفي هذا المعنى ينظر إلى التلفّظ باعتباره معبّرا عن وجهة نظرها وموقعها وموقفها، أنظر: باتريك شارودو ودومنيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمّادي صمّود، ط1، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2008، ص ص، 217-219.

2) الملفوظ كلّ جزء من خطاب يقوله شخص واحد يكون قبل أن يقوله وبعده صامتا، والملفوظ أيضا هو متواليّة الجمل المرسلة بين بياضين دلاليين وتوقفين في عمليّة التواصل، أنظر: باتريك شارودو ودومنيك منغو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمّادي صمّود، ط1، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2008، ص ص، 215-216.

3) الخطاب هو الملفوظ منظورا إليه من وجهة الآليّة الخطابيّة المتحكّمة فيه، أنظر: باتريك شارودو ودومنيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمّادي صمّود، ط1، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2008، ص216.

4) الحجاج أو المحاجّة: المجادلة وهو أيضا طريقة عرض الحجج وتنظيمها، أنظر: صابر الحباشة، التداوليّة والحجاج: مداخل ونصوص، ط1، دمشق، صفحات للدّراسات والنشر، 2008، ص 68.

5) أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن سعدان: كان وزيرا لصمام الدولة بن عضد الدولة من سنة 372إلى سنة 375، وكان له في وزاته منتدى يجمع كثيرا من جلّة العلماء والأدباء، وقد أبرز التوحيدي في مؤلّفاته اهتمامات ابن سعدان بالسّياسة والأدب والفلسفة، أنظر: أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين، ط1، بيروت، المكتبة العصريّة، 1953، الجزء1، ص 4.

6) أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين، ط1، بيروت، المكتبة العصريّة، 1953، الجزء3، ص 86.

7) راجع في هذا الصّدد :

Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education-1992, p 783.

8) كريستيان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، ط1، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2008، ص ص 41، 42.

9) أساليب الانجاز الحجاجي عند باتريك شارودو تقوم على: الأساليب الدلاليّة، والأساليب القوليّة، وأساليب البناء، راجع في هذا الصّدد:

Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression ,Hachette-Education-1992. p 814.

10) الأساليب الدلاليّة عند باتريك شارودو تقوم على مجالات التقويم الخمسة: مجال الحقيقة، ومجال الأخلاق، ومجال الجمال، ومجال المتعة، ومجال المنفعة، راجع في هذا الصّدد:

Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education-1992, p p814, 815.

11) راجع في هذا الصّدد :

Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education-1992, p 815.

12) راجع في هذا الصّدد :

Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education-1992. p 815.

13) الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق خضر محمّد خضر، ط1، الاسكندريّة، مكتبة الفلاح، 1983، ص 51 .

14) راجع في هذا الصّدد :

Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education-1992. p784.

15) أبو سليمان: هو محمّد بن الطّاهر بن بهرام المنطقي السجستاني، أكبر علماء بغداد في عصر أبي حيّان في المنطق والحكمة والفلسفة، كان مجلسه حافلا بالعلماء والحكماء واسع الاطّلاع في الفلسفة اليونانيّة، وهو أكبر شيوخ أبي حيّان في الفلسفة، مات على أغلب الظنّ في السّنوات العشر الأخيرة من القرن الرّابع الهجريّ، أنظر: أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين، ط1، بيروت، المكتبة العصريّة، 1953، الجزء1، ص 29.

16) أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين، ط1، بيروت، المكتبة العصريّة، 1953، الجزء3، ص 87.
17) عبد الرّزاق بنّور، جدل حول الخطابة والحجاج، ط1، تونس، الدّار العربيّة للكتاب، 2008، ص 136.
18) كريستيان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، ط1، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2008، ص 137.
19) الأساليب القوليّة تتمثّل في استعمال ضروب من المقولات اللغويّة أو أساليب أخرى من أشكال انتظام الخطاب على نحو دقيق ومنظّم، وذلك لإحداث بعض التأثيرات الإقناعيّة في إطار حجاجيّ، راجع في هذا الصّدد :
Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education-1992, p 821.
20) راجع في هذا الصّدد :
Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education-1992, p 823.
21) راجع في هذا الصّدد :
Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education-1992, p 822.
22) حسين بوبلوطة، الحجاج في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيّان التوحيدي، شهادة ماجستير في اللغة العربيّة، الجزائر، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2009-2010، ص 76.
23) محمّد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربيّة، ط1، المغرب، أفريقيا الشّرق، 2002، ص 67.
24) إنّ المفهوم هو نشاط لغويّ ينتمي إلى مقولة النّعت وإلى شكل الانتظام الوصفيّ، إنّه يتمثّل بصفة خاصّة في وصف السّمات الدلاليّة التي تميّز كلمة في ذاتها من خلال نموذج من نماذج السّياق، ففي إطار الحجاج يستعمل المفهوم لغايات استراتيجيّة فحتّى في الحالة التي لا يتعلّق الأمر فيها بمفهوم فعليّ، إنّ المفهوم لا يمكن أن يوضع موضع شكّ بما أنّه متواضع عليه، راجع في هذا الصّدد :
Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education-1992, p 821.
25) العوامل الحجاجية لا تربط بين متغيرات حجاجية فهي تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما. أنظر: حسين بوبلوطة، الحجاج في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيّان التوحيدي، شهادة ماجستير في اللغة العربيّة، الجزائر، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2009-2010، ص 131.
26) البشير المجدوب، «النقد السّياسي عند أبي حيّان التوحيدي من خلال الإمتاع والمؤانسة»، مجلّةالحياة الثقافيّة (تونس)، العدد61، 1991، ص30.
27) الاختيار التّعاقبي: يندرج هذا الشّكل في إطار البرهنة الاستنتاجيّة أو التفسيريّة، إنّه يضع علاقتين حجاجيتين في تقابل ويترك إمكانيّة الاختيار بين الاثنين، راجع في هذا الصّدد :
Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education-1992, p 799.
28) أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين، ط1، بيروت، المكتبة العصريّة، 1953، الجزء3، ص ص 87، 88.
29) راجع في هذا الصّدد :
Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education-1992, p 799.
30) أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين، ط1، بيروت، المكتبة العصريّة، 1953، الجزء3، ص ص 87، 88.
31) البشير المجدوب، «النقد السّياسي عند أبي حيّان التوحيدي من خلال الإمتاع والمؤانسة»، مجلّةالحياة الثقافيّة (تونس)، العدد61، 1961، ص30.
32) التّشكيلة الخطابيّة، هي مجموعات الملفوظات المردودة إلى نظام واحد من القواعد المحدّدة تاريخيّا، ويميل الدّارسون اليوم إلى استعمال مفهوم التشكيلة الخطابيّة، لا سيّما بالنّسبة للتموقعات الايديولوجيّة الموسومة، وهكذا نتحدّث بيسر عن التشكيلة الخطابيّة بالنسبة للخطابات السّياسيّة والدّينيّة المتنافسة في الحقل الخطابي، انظر: دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمّد يحياتن، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2008، ص ص 61، 62.

سيرة الحقّ، سيرة الباطل
قراءة تفاعليّة في المقابسة السّابعة عشر للتّوحيدي

عادل الغزال/ باحث، تونس

«الحقّ لا ينقلب باطلا لاختلاف النّاس فيه، ولا الباطل يصير حقّا لاتّفاق النّاس عليه»

العامريّ

I ـ المقابسة شكل مجلسيّ: تفاعل المقام.

نشأت المقابسة في الكون الأدبيّ لأبي حيّان التّوحيديّ(1)، نصّا على غير مثال سابق له، إلاّ أنّها جسّدت في متونها منطق الأخذ، المحايث للرّائج من مفاهيم الأدب باعتباره «أخذا من كلّ شيء بطرف»(2)، وانتسبت في روح مقاصدها، وشعاب معانيها، إلى متعلّقات الفعل «قبس»، الدّائرة على تواشج النّار والعلم، فالقبس شعلة من نار تقتبسها من معظم، واقتباسها الأخذ منها، والقبس، الجذوة، وهي النّار التي تأخذها في طرف عود، وقبس علما، تعلّمه واستفاده، وتقابس الرّجلان بمعنى تفاعلا في الحصول على فائدة من علم(3).

تمنحنا هذه المسلّمات، ممكنات تفكير في مقابسات التّوحيدي، تخرجها من أسيجة الأجناس الأدبيّة، وتستقرّ بها في دوائر الخطاب التّفاعليّ(4)، فالمقابسة خطاب ينقل جذوة علوم العصر من فلسفة وبلاغة وفقه وفلك، ويصرّفها بطرائق المحاورة أو الإملاء أو القراءة أو السّماع، إذ «يشترك اثنان، أو أكثر من النّاس في محاورة علميّة، فيأخذ أحدهم العلم من الآخر، ويعطيه ما عنده من العلم»(5) فيتحقّق في ذلك ضرب من مثول المتكلّم في حضرة المخاطب، شاهدا على سلوكه القوليّ، منتحيا سمت لعبة التّأثير المتبادل(6).

يوسّع أديم نصوص المقابسات دائرة الخطاب التّفاعليّ، مرتحلا في تخوم المحادثات، ومحوّلا لثقافة اللّسان والمشافهة وهي الإنشاء الأوّليّ للمقابسة، ثقافة قلم وتدوين، ومستبدلا صورة المجلس المتشكّلة بسلطة السّائس، صورة مجلس الحكيم أو الفيلسوف أو الأديب الموسوعيّ.

إنّ المقابسة بهذا النّحو من التّفاعل، هي تجسيد لتبادل أنساق(7) في سياق مؤسّسة الأدب القديمة، غايتها إنشاء وظيفتين طيّ هذه المؤسّسة وظيفة تكوينيّة، وأخرى أدبيّة، أمّا التّكوينيّة فتتشكّل عبر إقامة المقابسة

لعلاقات تبادل وتجاذب مع مؤسّسة المجلس، تتوجّه نحو إعادة صياغة صورته وإخراجه من مجرّد إطار أو حدث مرجعيّ، إلى مجلس له وشائج باللّعبة التّخييليّة، فيغيب في المقابسة شكل المجلس الأجوف(8)، وتظلّ لحظة الجلوس حيّة يحيا في كنفها التّفاعل، وأمّا الأدبيّة، فتكتمل خيوطها لحظة جولان هذا الخطاب في أروقة الأدب بمفهومه الشّامل، وتوجّهه إلى الإقامة فيه، وفق سنن تعليميّة، صياغتها الدّارجة متحقّقة في أدب السّؤال، وتوليد التسآل.

II- تفاعل السّؤال والجواب: قبس التسآل.

إنّ التبصّر بمدوّنة التّوحيديّ، يوجّهنا إلى إدراك منزلة السّؤال في نظام نصوصها حتّى بدا «الشّكل الخطابيّ» الموجّه لمقاصدها، إذ لم يكن السّؤال محفّز انعقاد اللّيالي ومجالس الإمتاع والمؤانسة فحسب، وإنّما كان، إلى ذلك، عمدة المقابسات ومحرّك جذوة المعنى فيها.

تشدّنا المقابسة السّابعة عشرة(9)، من مقابسات التّوحيديّ، بتشكّل استدلاليّ للمسار الذي انبنى بمقتضاه الخطاب، من جهة آليات إنتاجه للمعنى، وفرضيّاته التّأويليّة التي يبني أسسها المتكلّم، المقابس، في ضوء ما يوجّه إليه من كلام تفاعليّ، يدفعه إلى بناء المعنى.

يصدّر الخطاب، بإنشاء سياق دقيق للسّؤال المعرفيّ «سئل ابن سوّار، في دكّان ابن السّمح بباب الطاق»(10) وهو سؤال، يحتضن هويّة المسؤول ابن سوّار(11) الفيلسوف الطّبيب المعروف في التّاريخ، بابن الخمّار، وهو المقابس لجماعة جالسة في دكّان منطقيّ بغداديّ (12) بل على دكّة جلوسه للعلم والمحاورة(13)، والذي يلفتنا في صميم هذا السّياق، تشكّل مجلس آخر بديل، على بقايا المجلس التقليديّ الذي شاع في الإمتاع والمؤانسة، ما عادت سلطة الكلام فيه تدار بقرار السّلطان، وإنّما هي الجماعة في ثقافة المدينة، تحاور مثقّفيها، وتطلب الحكمة من أفواه فلاسفتها، وإنّه إلى ذلك كلّه نحو آخر من أشكال تبادل الأصوات، واختبار ثقافة السّؤال في وشائجها مع منطق الأجوبة والرّدود، وانتظام معرفة تفاعليّة، لا إقصاء فيها.

يكتمل هذا السّياق، بولادة سياسة للسّؤال، تبنى على تمشّ موصول بأعمال قول مختلفة، يتدرّج المقابس ضمنه من عمل الاستفهام «هل ما فيه النّاس من السّيرة وما هم عليه، من الاعتقاد، حق كلّه، أو أكثره حقّ، أو كلّه باطل أو أكثره ؟»(14) وهو عمل قوليّ مداره، استخبار، به يريد المتكلّم من المخاطب أمرا، لم يستقرّ بعد عند السّائل، فيوجب عليه آلة الاستدلال، وقوّة الحجّة، أمّا الاستدلال فمداره مخصوص بسيرة الجماعة واعتقادها، ذاك الذي نعرفه عند أهل النّظر، بالمشهورات، أو الحسّ المشترك، أو الدّوكسا(15)، ونعرّفه بكونه جمع آراء بديهيّة نتزّلها الفضاء الاجتماعيّ والمجال الثّقافيّ، ملتقى معتقدات ورهط من السّلوكات.

وأمّا قوّة الحجّة التي أوجبها قبس السّؤال، فمصدرها جهة الاستفهام، وقد اتّخذت للطّلب المعرفيّ أفقا منطقيّا، متنه حدّان وقاعدتان، من صميم هذا العلم، حدّ الحقّ والباطل لدى الجماعة والعامّة من النّاس، وقاعدة الكليّة أو الأغلبيّة في الحكم على حدود إصابة الجماعة، هذا الحقّ، أو جنوحها نحو الباطل، فهي في جملتها من دواعي نظر أهل المنطق، يبحثون عن نظريّة حول الحقّ والباطل في الاعتقاد، أو الخير والشرّ في الأفعال، أو الصّدق والكذب في الأقوال، والحقّ في اللّغة هو «الثّابت الذي لا يسوغ إنكاره، وفي اصطلاح أهل المعاني، هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب... ويقابله الباطل»(16).

على هذا النّحو من التّرافد، يتحوّل الاستخبار إلى تسآل، يتجلّى في تفاعل السّؤال مع ردّ ابن سوّار، وتوليده طلبا يتجاور مع استجابة، خلاصتها جواب هو المتن في المقابسة.

إنّ ردّ ابن سوّار في فواتح المقابسة أشبه بقانون

عبور(17) من المساءلة إلى الاستدلال، صاغته مفارقة بين مشقّة القضيّة المحرّكة للمقابسة، ويسر إيراد جوابها، سلّم فيها المقابس بحساسيّة السّؤال الذي يستبطن وجها آخر من وجوه التّفاعل بين خاصّة المجتمع وعامّته، وبين أهل النّظريّات ومعتنقي المشهورات، بل إنّه سؤال في منزلة الحقيقة، ومشروعيّة ما تأتيه الجماعة، ومصداقيّة ما يصدر عنهم من أقوال، وهاهنا تطلب المقابسة شعلة من معنى الحقيقة، وجذوة من دلالة الإجماع.

ونحو هذا المرمى، كان الطّلب، فمطلوبه الإفادة، أنشأها عملا الأمر «أفدنا» والدّعاء «أفادك الله» فأقام الخطاب بذلك لحظة مجلسيّة يتجاور فيها المتخيّل والمرجعيّ، غايتها إنشاء وظيفة تعليميّة، يختزل فيها التّقابس درجة من درجات حبّ الحكمة، والنّزوع العقليّ في تحصيل العلوم والمعارف.

لقد أثبت الطّرف المتكلّم في الطّلب بعد السّؤال، أنّ المقابسة محاورة يحصل فيها العلم أخذا من الطّرف إلى الطّرف، وتبنى فيها الحقيقة، بتوسيع دائرة المعنى وبالاختلاف قبيل الاتّفاق، على شاكلة الصّورة التّمثيليّة الاستعاريّة التي صاغها المتكلّم للعلم «ركيّة العلم لا تنزح، وإن اختلفت عليها الدّلاء، وكثر على حافاتها الواردة»(18) فمن رحم هذه الصّورة الاستعاريّة ذات الأصل المائيّ، والموحية بوفرة عطاء العلم وشمول نفع العلماء واختلاف أوجه نظرهم ومناهج قراءاتهم، أرخت المقابسة ستار التّخييل، وجعلت المتكلّم فيها مقابسا، يأخذ من كلّ شيء بطرف، فهو الأديب في صياغته للكلام وإنشائه للعبارة، والمنطقيّ في تصريفه للخطاب والفيلسوف في تجريده لسيرة الحق ونقيضه الباطل، وتعقّله للمسائل.

III- التّفاعل الحجاجيّ: للحقّ والباطل سيرتان.

يصدّر الاستدلال برابط حجاجيّ «اعلموا»(19) ينظّم سلّم الردّ، ويقوّي توجّه خطاب المقابسة، نحو احتواء الوظيفة التّعليميّة، الحاصلة من تفاعل نسيج المساءلة فالجواب فالردّ.

وحتّى تدرك هذه الوظيفة، فإنّ ابن سوّار قد مضى في الاشتغال على ثنائيّة الحقّ والواجب، وتحصيل العلم بتدبّرها، على اعتبار أنّ القول في العلم هو اختصاص بالمعقولات والمعاني الكلّية، خلافا للقول في المعرفة الذي هو مختصّ بالمحسوسات وجزئيّ المعاني، فكأنّ أفق الاستدلال التعليميّ حاصل بتعقّل الظّاهرة، وتتبّع خواص مفاهيمها، وسيرة تصوّراتها.

تبنى سيرة الباطل المتقدّمة في خطاب الاستدلال، على مبدإ المعاينة الذي يطرح الغريزة عمدة للباطل، ويمضي بمنطق الحجج، نحو تفكيك هذه السّيرة وتدبّر آثارها في الجماعة، فيولّد التركيب التّلازميّ «إذا لحظ استيلاء الطبيعة عليهم، وغلبة آثارها فيهم، . . . فأكثر ذلك باطل(20) حجّة منطقيّة، تقرّ بأنّ غلبة آثار الغريزة في الرّأي انفعالا، وفي السّيرة ركوبا للفواحش وتأصيلا لسلطان الحوّاس، إنّما يجعل الأكثر من الجماعة مجسّدا للباطل، ويتوسّع المدى الاستدلاليّ بحجّة مماثلة يتصدّرها التّعليل «لأنّ سلطان العقل في بلاد الطبيعة غريب» ويجنح فيها الخطاب إلى الاستعارة والتّمثيل وصلا لسيرة الباطل في أرض الجماعة، بغربة اسم العقل في رحلته، واستبعاده من التّدبير والتّقرير، وهاهنا، يضع التّمثيل، فضاء تبادل استدلاليّ يتحاور فيه العقل والهوى.

أمّا سيرة الحقّ، فإنّها بآلة الاستقراء تصدّر، فتتوجّه نحو توسيع دائرة عمل العقل الذى اسمه يغني عن نعته، وبالحجّة المنطقيّة التي عمدتها الأسباب والنتائج تعمّق حدود مجالات اشتغالات هذا العقل، فبسبب وجود عمل العقل وما توجبه أحكامه بل وما يحسّنه ويقبّحه، يكون المآل الاجتماعيّ، في أكثر ما يراه ويعتقده، ويسلكه، مشتقّا من بلوغ غايات السّعادة ومناحي العمران، وسبل الاستقرار.

إنّ الاستقراء، في الخطاب، يتمّ عبر تصفّح غلبتين

«طبيعة-عقل» وجعل الحكم بمشروعيّة ما يعتقده النّاس من آراء، وما يسلكونه من سير، خاضعا لهما، وعندها يمكن القضاء والفصل وتقرير حال المجتمعات، أهي مجتمعات باطل تلغي العمل، وتبطل الضّمير، وتسعد بالعطالة، أم مجتمعات حقّ، توشك الأعمال فيها أن تلتبس بوجود الأفراد، وتحيي إنسانيتها.

إنّ احتياج الاستدلال إلى الحجج وآليات الاستقراء والمعاينة، هو من صميم احتياج هذا الخطاب الى المواضع الحجاجيّة، تمضي بها المقابسة في إنشاء حكمتها وإظهار خلاصة تفاعل أصواتها ومفاهيمها ودواعيها.

يلوذ الخطاب بموضع الكمّ الذي يحكمه عمل النّفي «الحقّ لا يصير حقّا بكثرة معتقديه، ولا يستحيل باطلا بقلّة منتحليه»(21) وهو عمل يقتضي التّسليم بأنّ قوّة الحقّ لا تحتاج إلى أغلبية حتّى تظهرها، وإنّما احتياجها إلى الأغلبيّة اقتضاء، يكون لنشرها والعمل بها ووسم المجتمع بروحها، على اعتبار أنّ حامل قوّة الحقّ سواء كان متكلّما أو متصوّفا أو حكيما أو أديبا فهو في العادة، لا يتجاوز عدده الأفراد القليلين، فالحقّ لا يحتاج إلى إجماع بقدر ما يحتاج إلى بصيرة في النّاس وتدبير من الأغلبيّة بآلة العقل، تجنّبا لآفة الهوى ومصائر التعصّب، التي تحوّل المجتمعيّ، مواجهات في غير مقامات الصّراع.

كما يلوذ الخطاب بموضع الكيف، تخصيصا لضرب من الحقّ، يسلّم أنّ اتّفاق النّاس على الرّأي الضارب في القدم، يعطيه منزلة القرار وأحقيّة التّدبير، لأنّه رأي حاصل بالاختبار والمراجعة والتّنقيح، مطبوع بعمل العقل وأصدائه، تدفع عنه ركوب الزّيف والخداع والادّعاء والأوهام.

الحقّ بهذه الاعتبارات الاستدلاليّة اسم للثّبات المحيي لليقين، ولليقين المفتوح على الشكّ، لا شكّ الضارب له وإنّما شكّ الباحث عن سبيل إليه.

هفا عمل الاستدلال في هذه المقابسة، إلى إقامة موازنة بين سيرتين، سيرة الباطل وسيرة الحقّ، فرجّح السّيرة الثّانية التي توجّهها آلة العقل وتسوسها ملكة التّفكير، ترتقي بالجماعة، لأنّها توطّنها في دأب المراجعة، وسمت النّقد، وقابليّة الاختلاف، وسلامة التعاقد بين الأفراد، والقيم، والمؤسّسات وروح القوانين.

الهوامش والإحالات

1) أبو حيّان التّوحيدي (320هـ-414هـ)، من أعلام النّثر العربيّ القديم، عاش فترة طويلة من حياته في بغداد، قال عنه آدم متز في كتابه الحضارة الإسلاميّة في القرن الرّابع الهجريّ «ربّما كان أعظم كتّاب النثر العربي على الإطلاق».

2) الأخذ من كلّ شيء بطرف: تصوّر للأدب، شاع في القرون الهجريّة الأولى، وذكره ابن خلدون في المقدّمة، (راجع فصل علم الأدب).

3) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ق-ب-س) ط3، دار صادر بيروت، 1994، ج 6 ص 167.

4) Discours interactif

5) راجع تقديم محمّد توفيق حسين للمقابسات، (التّوحيدي: المقابسات، حقّقه وشرحه محمّد توفيق حسين، ط2، دار الآداب، بيروت، 1989، ص13).

6) للتوسّع في الفكرة، يمكن الاطّلاع على:

Catherine Kerbrat-Orecchioni, le discours en interaction, Armand Colin, Paris, 2005

7) مراجعة ما قاله تينيانوف، في:

Théorie de la littérature, textes des formalistes ruses, coll « Tel quel » éd, Seuil, Paris, 1965

8) اعتبر محمّد كرد عليّ في كتابه: أمراء البيان، أنّ كتاب المقابسات هو سجلّ لمحاضر جلسات المجمع العلميّ البغداديّ في القرن الرّابع للهجرة، وذهب ابراهيم الكيلاني في مؤلّفه حول أبي حيّان التّوحيدي، أنّها جلسات تسودها الفوضى لتعدّد مناحي القول ونقص التّسلسل المنطقيّ في مناقشاتها وعدم التزامها موضوعا واحدا.

9) التّوحيدي: المقابسات، ص 98.

10) باب الطّاق: محلّة كبيرة بالجانب الشرقيّ من بغداد، نسبة إلى الطّاق وهو قسم من قصر أسماء بنت المنصور.

11) أبو الخير الحسن بن سوّار: (331هـ-421هـ)، وهو المعروف بابن الخمّار، فيلسوف وطبيب، مشهود له بالنّبوغ، نشأ في بغداد، وكان أغلب حياته نصرانيّا، ثمّ أسلم آخر حياته.

12) هو أبو عليّ بن السّمح الذي توفّي في 418 هـ، وعرف بأنّه من أشهر مناطقه بغداد.

13) الدكّان، واحد الدّكاكين، وهي الحوانيت، والدّكان: الدّكّة المبنيّة للجلوس عليها، انظر لسان العرب، ج13، ص 157.

14) التّوحيدي: المقابسات، ص 98.

15) Doxa

16) راجع، الجرجاني، علي بن محمّد الشريف: التعريفات، مكتبة لبنان، 1978، ص 94.

17) قانون العبور: Lois de passage

18) التّوحيدي: المقابسات، ص 98.

19) المقابسات، ص 98.

20) نفسه، ص 98.

21) المقابسات: ص 99.

كمال العقل عند التّوحيدي
المقابسات أنموذجا

معز الزموري/ باحث، تونس

> **فقيل له على ذلك: أخبرنا ما العشق؟ فقال: تشوق إلى كمال ما بحركة دالة على صبوة ذي شكل إلى شكله. قيل له: فما المحبة؟ قال: هي منوال العشق. إلا إنها محاولة الحال إلى الاتصال. اتصالا يرفع التميز رفعا. ويقطع التحيز قطعا. وتحدث الكلف. وتورث التلف..**
>
> **المقابسات: التوحيدي**

المقدمة :

فهم أي نص يعني قراءته فمحاورته ثم التباس به فإعادة إنتاج له. والنصوص هي نتاج لغوي إنّي أنّي، إنّيٌّ لأنه ذات تتكلم وقد انصهرت لغة، آني لأنه قد أنتج والذات لها لزوم بالزمان المصور (التاريخ الحاوي للإبداع) والزمان المتصور (الإبداع الحاوي للتاريخ) (1) فإذا هي تحاكي ما حاكاه بتوسط من قراءة القارئ للمحكي، ولغة النص إن هي إلا توليف بين الذات والزمان ببناء أقسام الكلام لإخراج ما في الأذهان إلى الأعيان. وأما الفهم فهو إدراك ذاتي قصدي لما هو ذاتي قصدي، عنه تكون موضوعية القراءة التي تتحيز في إطار تاريخي مغاير للتاريخ الذي تحيز فيه الإبداع. انتماء الإبداع لأفق تاريخي يتناءى عن أفق القراءة يضمن للحوار أن يكون تفاعليا موضوعيا يقارب بين الأفقين في لحظة إنتاجه، فلا يهمش هذا فيما هو يلغيه، ولا ينفي الآخر إذ يقصيه. والقارئ إنما هو باحث عن حقيقة متعددة الأبعاد من منطوق نص ضارب بآماده في سجف العقل وطيات الإبداع (2). ولا يتسنى لأي قراءة أن تكون وفية للنص المقروء ما لم تستمد مشروعية مساءلتها من صميم أسئلته، أسئلة النص نفسه التي هي رهانات المبدع الذي أنشأ. تلكم الرهانات هي ما يشكل أفق القارئ الذي يتلقى ليفهم، وفهمه هو محض تأويل لالتقاء القصديتين أو قل الوعيين: الوعي الذي أدرك فأنشأ بعد وعيه ما وعى ما تشكل في الأثر، والوعي الذي قرأ فأدرك بعد قراءته ما أشكل في الأثر فتثرى قصدية التأليف بقصدية فهم طموحها أن يكون الفهم فيها أكمل من فهم المؤلف لنفسه، وأن يكون التأويل فيها صدا للتعالي وبعثا للإنساني من وراء الإبداع (3). وإن مقاربة النصوص المعالم يجب أن يستنفر لها من آليات التأويل ما من شأنه أن يلم شعث هذه النصوص التراثية التي تغشاها تقادم الزمن فأخفى

مضامينها أو بدّلها واستترت حقائقها فأغفلها، فاصلا سيرورتها التاريخية عن حضورنا رغم بقاء أبعاضها فينا واستمرارها دون استقرارها.

1 ـ من المقابسات إلى العقل :

والتوحيدي متفرد الحضور في التراث، رغم رفضه للحضور فيه حين ثار عليه حرقا (4)، وتراثه تراث كل مثقف مأزوم محتار، مأزوم بتحدي العصر للعقل وتناقض العقل مع الواقع رغم محاولات الألفة والانسجام، محتار بين مسالك عديدة يطلبها العقل فلا هو يلتزم بإحداها ولا هو يماسك بنواصيها جميعا. من هناك تأتي فرادة التوحيدي وإغراءات نصوصه، خصوصا منها المقابسات، أكثر تآليفه موضوعية في نظرنا لأنها خلو من كل هيمنة للواقع الذي تردى فيه ولأن طرق الموضوعات واختيارها كان المؤلف فيه حرا، وهي كذلك محصول ثقافته ومحصّل معرفته، ثم إن المقابسات يممت وجهتها شطر مشارف العقل مستمدة منه بعض قبس في عصر داج. وليس تأليف هذا المصنف تداعيا مثلما هو الشأن في الإمتاع والمؤانسة الخاضع لمقتضى الحال ودواعي المقام التخاطبي وإكراهاته بحسب «الداعي والسانح» كما يقول التوحيدي (5)، وليس كنص الإشارات الإلهية المنبجس عن دفقة زهد وانكفاءة ولّدها عمق التأزم فتراه ينعى في الإنسان عقله وغربته عنه (6)، إنما نص المقابسات خاضع لنظامية واعية، حددت أهدافها من التسآل وغائيتها من البحث عن الماهيات، فهي تلوح في ظاهرها أنها خالية من تنظيم في الموضوعات والحال أن التوحيدي على وعي بنظامية تنضيد المواضيع فجعل لها خيطا ناظما وذلك باد في عموم الاستطرادات التي تخللت النصوص، أي محلات التعبير التي التبست بمجالات التفكير ونحيل هنا على رجائه خلال المقابسة التاسعة والثمانين «**أن لا تكون هذه المقابسة في هذا الموضع كأنها ناكبة عن أخواتها المواضي ولكنها على حال قد أخذت بنصيبها من الحسن**» (7). ودون الوقوع في إسار الشكل الترسلي الذي وضعها فيه الذي قد يحجب نزوع الخطاب إلى تجاوز حدود المرجع، وذلك باد في جملة التعابير والتراكيب التي تخللت متون المقابسات مما يشكل أسلوبا طريفا للتوحيدي يحض فيه المتلقي على العقل ويقرع فيه كل من تنكب عنه (8)، ولم يكن المتخلي عن العقل إلا هو نفسه في لحظة من لحظات وجوده حين مال إلى المال فلم يكن به غنيا، واستمال السلطان فلم يكن له وفيا. من جانب آخر، استهل أبو حيان مؤلفه بالعقل وبه اختتم (نقصد ما ورد في استهلال الكتاب وما ورد في اختتامه من تمجيد للعقل) (9). والعقل هو النواة الدلالية التأسيسية لمجموع المقابسات، يتنازعه عقل المؤلف في اللحظة التي فيها يعقل العقل أي في لحظة إنتاجه معقولا مّا عن العقل.

وبناء على ما سلف، يمكن أن نحاول الدخول إلى عالم التوحيدي الأدبي والفلسفي اعتمادا على تصور مخصوص للعقل، تصوره هو نفسه للعقل وما يستتبع عن ذلك التصور من نتائج، ائتساء بقوله: «**فكيف الكلام في العقل وهو البحر العميق، والمعنى الذي هو في ذلك أنيق! فكيف الكلام في العلة الأولى وهو الذي كان إليه القصد، وعليه وقف العمد، ومن أجله يحمل** عبء هذا الأمر!» (10)، وفيما نحن نحاول- نحاور «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء»بناء على مدخل يلوح مخصوصا في نص المقابسات، ظاهره نظام العقل وباطنه المسكوت عنه الكمال، كمال الذات حين تعقل وتدرك فتتسامى في ما يشبه ما نسميه اليوم فلسفة الأخلاق. الكمال إذن من داخل هذا التصور هو أمل الإنسان في تحقيق رقي لا ينال إلا بما وهبته الطبيعة للإنسان من عقل هو شرط تشوق الكائن العاقل لإدراك كمالاته نابعا من صلب إحساسه بالنقصان ولا يمكن تصور كمال مّا إلا حين النظر في دوافع البحث عن الكمال في علاقة جدلية بين ما يكون الإنسان عليه في الحقيقة وما يجب أن يكونه في التصور، وذلك التصور ينبئ به ما يبدعه الإنسان من فنون وعلوم وفلسفة هي رؤاه التي يبني بها وجوده، وقد طرح التوحيدي سؤال الكمال حين

استفهم في المقابسة الثانية والستين «**أنى لي بالكمال**»؟ (11) أو حين نثر هذا السؤال في أرجاء المقابسات جاعلا إياه ملازما لتعريفه العقل، وبناء عليه فإن دراسة المقابسات تتنزل في نظرنا داخل نطاقين: نطاق كلي يصوغ فيه التوحيدي تصورا ما عن العقل باعتباره المبدأ الأول والعلة الجامعة وعلة العلل، بها يستمد المعلول علة وجوده نطقا ظاهرا ومنطقا باطنا، هذا النطاق يمكن حصره داخل المتعالي الفلسفي الذي ينشده التوحيدي فيلسوفا. أما النطاق الثاني فهو ما نسميه النطاق النصي حيث يترجم ما هو كلي داخل نص متشابك متشعب يصوغه التوحيدي في محاولة لكبح جموح العقل «الصلف» وكلامه «التياه»، هذا النطاق النصي هو نطاق المحايث الأدبي المطبوع بتطلعات التوحيدي أديبا داخل مرجعي لغوي تنفلت أزمته منه إلى راهن الواقع. ويمكن تفصيل هذه الفكرة إلى قسمين، الأول يحاول أن يأتي على تصور التوحيدي للعقل بعد محاورته للعقلاء من أئمة عصره وهو تصور يتعالى على الواقع المحايث بل يتعالى على عقل التوحيدي ذاته مثلما سنبين لاحقا، والقسم الثاني في تجلي ذلك العقل في النص لغة أي مدى وفاء المعقول العقلي للمقول النصي من جوانبه المختلفة. ويبدو أن العقل المنشئ لحقيقته تدفعه حركة شوقية عاشقة تروم الوصول إلى تخوم الكمال المطلق في ادعاء بأن خلوص الكمال حصول الحقيقة.

2 ـ العقل بين كمال إلهي وكمال عقلي :

من المفيد الإشارة إلى النزعة التحاورية الاستقصائية التي انبنت عليها المقابسات، إذ الظاهر في استناد إلى مزعم التوحيدي أنه ناقل لما استحضره من منطوق معاصريه من جلّة العلماء وفلاسفة أفذاذ فنجده يقول: «**وإذا كنت في جميع ذلك راوية عن أعلام عصري وسادة زماني، فأنا أفدي أعراضهم بعرضي، وأقي أنفسهم بنفسي، وأناضل دونهم بلساني وقلمي، ونظمي ونثري**» (12)، فليست مزية كاتبنا أنه جمع ما انتثر ونقل ما قاله أولو النظر، بل فضله يتجلى في السمو بالحوار إلى ذرى التجريد والتنظير بحسب ما يسمح به تلاقح العقول حين تتحاور وتتناظر من إفادات تخدم هدف التوحيدي في جعل العقل إماما. وهنا عقلان يتبديان: العقل الجماعي الذي تأمل ذاته في منطوق الجماعة العقلي متجسدا في تصورها له فأول وجوده شرطا أساسيا لعلة وجود الإنسان انطولوجيا وابستومولوجيا، والعقل الفردي، عقل التوحيدي الذي حوصل ذلك كله جامعا وناقلا وداعيا إليه، بل ومفديّه بسنانه وبيانه، رغم أن تصور التوحيدي للعقل قد أبعد المتصور عن الصورة التي جاءت حيرة عكستها مرآة الصورة في التصور.

أ- العقل فيضيا :

وجد فلاسفة الإسلام منذ انفتاحهم على التراث اليوناني في النظرية الفيضية التي بلورها أفلوطين في تاسوعاته ملاذا فكريا وسندا ابستيمولوجيا مغريا بتحقيق المصالحة بين المعقولات والإيمانيات درءا لشبهة الزندقة (13)، ومفادها أن العقل الإنساني في اكتماله محكوم بتراتبية تصله بالعقل الأول الذي يفيض بكماله على العقل الفعال وصولا إلى العقل الإنساني المستعد شوقا إلى تلقي المعارف والفيوض الحكمية اللّدنية، فالأول فاض عن امتلاء فإذا هو نازل والأخير تلقى عن تعطش ولهفة فإذا هو صاعد، فتمّحى الحدود بين عالمين أحدهما مفارق متعال غيبي والثاني إنساني محايث مرئي. وذلك التصور القديم مرده حيرة من الأوائل حين بحثوا عن ماهية الإنسان وما به شرف عن الحيوان فرد العقل إلى هبة إلهية وقبس من نوره، فتعالى حينذاك العقل عن الإنسان، وفي تعاليه تشريف بكمال من خلال تصور رأى في التعالي كمالا ولم ير في الكمال إنسانا. يقول أبو حيان : «**الإنسانية أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع، ودائر على مركزه إلا إنه مرموق بطبيعته**» (14) ومؤدى هذا الكلام أن الإنسان هو ما عليه بالقوة شرط تحقيقه رنوه إلى أفقه الإنساني فيكون كذلك بالفعل، أي أن الإنسانية فيه كامنة تتجاذبها حركتان، حركة الطبيعة أو الغريزة التي تشده إلى كمون في دائرية مطبقة، فما

هو بالغ إنسانيته، وحركة ثانية تدفعه إلى حيز الوجود وجوده في إنسانيته فإذا هو معانق إياها بعقله والعقل هو المحرك لتلك الحركة، ثم يؤكد التوحيدي هذا في مقابسة أخرى مختفيا وراء أبي سليمان: «**اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعاني إلى أقسام بحسب ما ينقسم كل ذي عقل. وذلك له ابتداء وانتهاء: واحدها وهو بمعنى الابتداء بالطبع، هو العقل الفعال، وهو الشبه الفاعل. والثاني بحسب الانتهاء، وهو العقل الإنساني ويسمى هيولانياً، وهو في نسبة المفعول. والثالث بحسب معنى الوسط وهو العقل المستفاد وهو في نسبة الفعل والعقل الإنساني الذي بمنزلة المفعول هو في حيز القوة التي يحتاج أن تخرج إلى الفعل... ولمّا كان الذي بالقوة يحتاج إلى شيء موجود بالفعل يخرجه إلى الفعل، كان ذلك الشيء هو العقل الفعال إذا اشتبه بفعل في شبيهه**» (15). الظاهر في هذا التحديد استناده إلى جهاز اصطلاحي ذي مرجعية فيضية. لكن المحدود من العقل اسمه وليس جنسه أي أن تحديده يخضع لما يقع تحت مسميات العقل المحيلة على اسم واحد ذي معنى واحد، وليس على أصناف من العقل تقع تحت مسميات متعددة لأنواع من العقول، إذ لم يغادر أبو سليمان المنطقي المرجع الإنساني لحد العقل وإنما أراد بيان أن صفات العقل الإنساني في تنقله من القوة إلى الفعل أو من الانفعال إلى الفاعلية، من جوهره المادي الهيولاني إلى وظيفته الإدراكية المحققة لمعقولية العقل حين يعقل الأشياء. فإذا كان ثمة من فيض في هذا النطاق إنما هو فيض العقل على ذاته بذاته حتى يصبح عقلا داركا بعد أن يدرك مراحل إدراكه، فليس العقل في هذا التصور تعاليا ربانيا وإنما هو تعال إنساني، يبررهذا قول التوحيدي: «**كن بطبيعتك إنسانا فاضلا وبنفسك جرما عاليا وبعقلك إلها غنيا**» (16). وإن تشوق العقل بحافز من النفس إلى المدارك العلوية في العالم الفوقي طلبته الخلود، في تصور ينفي الحواجز بين العالمين إذ يستحضر ماورائيات الوجود لفهم مرئيات الوجود ببناء عالم للمثل وعالم للمادة. إلا أن عالم المثل أحوج إلى المادة من المادة للمثل، وعلته أن فيضان عالم الأفلاك على الإنسان طلب لمتقبل متشوق بالطبيعة إلى إدراك المتعالي لأن الرنو إلى الكمالات الباقية من أهداف العقل الذي يفوق الحس والنفس شرفا وديمومة، فإذا كانت الطبيعة في شوق أبدي إلى الحركة، والعقل من عالم الطبيعة فهو متحرك إلى كمال، أما العلويات فمادامت كاملة بالطبع كاملة بالوجود، فلا حاجة لها للحركة إلا من صميم ما ينشده العقل منها حين يرنو إليها، فهي إذن ساكنة بكمالها، أو كينونة ثابتة وليست كينونة مستحيلة، ولما كانت الحركة في الموجودات أشرف من سكونها فإن العقل في اكتماله يسمو (17). والكمال يتوسط الكون والفساد وليس قائما في العلو فهو صيرورة عقلية إلى أفق ينتمي إلى عالم معقول غير مجهول، فإن كان الرقي إلى الكمال جبلّة فهو من الفساد إلى الكمون أي من لا وجود إلى وجود وبالتالي فإن الكمال درجة من درجات الكينونة (18)، علما وأن هذا التصور قد يربك التصور الفيضي المدمج بين وجودين يتناقضان إذا انفصلا ولكنهما يتناسبان حين يكونان متولدين عن تصور لم يغادر العقل، وإنما هو سليل تأول قصدي للوجود في ذاته أي ما به يتشكل الوجود حين يدركه العقل كما هو موجود فيبني تصورا ما عن إدراكه للوجود قد لا يستجيب مع ما يعقله العقل نفسه حين تأمل آخر. وليس تقسيم الوجود إلى مراتب في غالب النصوص الفلسفية القديمة إلا بناء نظاميا يحتاجه الإنسان في لحظات أولية من التأويل هي من قبيل المصادرات أو الأحكام القبلية يبني متصوراته عليها فتكون بمثابة يقينيات يسند إليها مقدمات نظرية تنسجم مع نتائجها، فتستكين حيرة السؤال أمام اتساق الإجابات. والتوحيدي حين استدعى هذا الموروث الفكري لم يكن مسلّما به كل التسليم وإنما كان نقله لجملة تلك التصورات خاضعا لما يستجيب لفكرته الأساسية وهي كمال العقل حين نقصان الذات من جهة، ومدفوعا بإغراءات فكرة تعالي العقل من جهة ثانية.

وتجدرالإشارة إلى ما ورد في المقابسة السابعة والستين حيث يبين أبو حيان إلى أن العقل الأول هو أفق

يحتاجه المعلول (العقل والنفس) حاجته إلى العلة(العقل الأول) وهو بذلك **«لا يموت»** لأنه **«لم يستفد من هذا العالم، فلذلك بقي»** (19) لأنه استفاد من العلويات بقاءه، فشرط ديمومة العقل تعلقه بالعقل الأول واجب الوجود بنفسه، وفضله أنه يشرف النفس بخلوده لأن النفس موجودة لأجله. فالعقل متصل بأصله المتعالي طلبا للخلود بخلود معقولاته، فما يدركه العقل من معقولات يجب أن تكون صوره موجودة في الأصل لا العكس، وإذا كان ما يعقله العقل هو عينه ما عقله العقل الأول والأول واجب الخلود يصير العقل إلى بقاء أبدي غير زائل هو من مياسم ذلك الكمال، رهين **«تشوق إلى كمال مّا بحركة دالة على صبوة ذي شكل إلى شكله»** (20)، ما يعني أن العقل الأول والعقل الإنساني بينهما علاقة شبه ومناسبة صورة تجعل المتعالي مقيما في الإنساني والإنساني مقيما في المتعالي والحركة الجامعة بينهما حركة عشق وصبابة هي مثير الشوق. وأما قول التوحيدي في المقابسة الثانية «أن هذا **العالم السفلي مع تبدله في كل حال،** واستحالته في كل طرف ولمح، **متقبل لذلك العالم العلوي،** شوقاً إلى كماله، **وعشقاً لجماله، وطلباً للتشبه به،** وتحقيقاً لك ما أمكن **من شكله، فهو بحق التقبل يعطي هذا العالم السفلي ما يكون مشابهاً للعالم العلوي. ومن هذا الباب تقبل الإنسان الكامل من البشر من الملك، وتقبل الملك من الباري، وكذلك تقبل الطبيعة للنفس، والنفس للعقل؛ والعقل للباري»** (21) فهو محاولة في الفصل بين نوعين من اكتساب المعرفة أرّقا الثقافة العربية الإسلامية، أحدهما عقلي نظري يتصل فيه العقل الكامل بالعقل الأول اتصال مشابهة، والثاني إلهامي نبوئي تتصل فيه النفس بالباري اتصال استمداد، والجدير بالنظر في هذا المجال تمييز التوحيدي بين نوعي التحصيل المعرفي بأن جعل النفس أرقى من العقل في النبوءة، وأمكن للعقل فضلا على النفس عند الفيلسوف، ولئن كان أبو حيان منتصرا للعقل في عموم المقابسات، فإنه يرى فيه إمكانا في التحقيق في حين أن تحصيل المعرفة في الشق الآخر خاضع للاصطفاء. والإمكان اكتساب في حين

أن الاصطفاء انتخاب، وهذه اللطيفة ساقها المؤلف من أجل وضع حد لما يمكن للعقل تحصيله فليس من مهام العقل النظر في الغيبيات وإنما دوره أن يفصل بين المعرفة بالكليات والمعرفة بالجزئيات استنباطا للمعقولات، وما رآه بعض الباحثين في أن دور العقل عند التوحيدي في متون نصوصه ينحصر في دلالة الشاهد على الغائب يبطل من هذا المنظور (22)، لأن أبا حيان يصدر عن موقف يرى فيه أن بين الغائب والشاهد تشاركا في العقل هو جامع لهما وليس فاصلا بينهما. وإلى ذلك نضيف أن التوحيدي كان متألها ولم يكن متصوفا مع ما في ذلك من اختلاف بيّن في المنطلقات والنتائج إذ التصوف لا يولي للعقل أهمية أمام إشراقات النفس في حين أن التأله بحث في الميتافيزيقا بالعقل وحده (23) وإذا كان التوحيدي مترددا بين صورة فيضية للعقل وأخرى إنسانية وتردد آخر بين كمال عقلي وآخر نفسي، بقي تساؤل حول قوله باكتساب العقل:

ب ـ العقل مكتسبا :

كانت إجابة التوحيدي عن الأصل العلوي للعقل الإنساني مترددة حين استند على مكتسبات النظرية الفيضية، فبقي العقل منسوبا إلى العلة الأولى في الزمان وليس في الوجود، لذلك سننظر في مدى قوله باكتساب الإنسان للعقل بنفسه لنفسه. ففي نقل لبعض الحكم المأثورة عن أبي الحسن العامري(ت381هـ)، المعاصر للتوحيدي، وردت في أسلوب مختصر بعد سؤال، يجيب عن سؤال في حد العقل فإذا: **«هو تأثير في مؤثر يأتي للتأثير، وأيضاً هو الحركة التي تكون من نفس المحرك، والقابل عنه»** (24). بمعنى أن العقل هو حركة تؤثر في الشيء الذي يكون لتحريك تلك الحركة، هو دوران العقل بين الشيء والفكرة حول الشيء التي من أجلها وجد الشيء لتكون الفكرة، فالمحرك هو العقل بدء الحركة منه ونهاياتها إليه، وقبول محمولات الحركة من إدراك للأشياء كان لأجل تلك الحركة التي تحدد ماهيته غير الساكنة، أي أن العقل حركة فيه هي إياه

وحركته هي عقل به هو إياها، دون أن يكون له سند من خارج تلك الحركة إلا ما تحمله في ذهابها وإيابها من تصورات عن الموجودات. فلا فيض هناك ولا إشراق. وحين يعاد السؤال نفسه في المقابسة نفسها ينضاف إلى الحد الأول تعريف جديد: «**هو جوهر بسيط يدرك الأشياء بحقيقتها لا بتوسط زمان دفعة واحدة، وأيضاً هو الذي من شأن الجزء منه أن يصير كلا، وفي معنى هذا القول: من شأن عقل زيد مثلاً، وهو عقل جزئي، أن يعقل كل المعقولات التي من شأنها أن تعقل، أن يقصر به الزمان أو يعترضه عائق، وليس شيء من الموجودات له هذا المعنى سواه**» (25). فالعقل جوهر بسيط معقولا ته مركبة ويصل إلى إدراك تلك المعقولات بتوسط زماني تراتبي لا يكون دفعة واحدة مثلما هو الشأن في الإلهام مثلا، بعبارة أخرى يصل العقل إلى إدراك ما من شأنه أن يعقل رياضة، وليس إفاضة، بحساب توالي الزمان أو تتالي العوائق الإبستيمولوجية، فينفرد العقل إذاك عن غيره من الموجودات باحتوائه حقائق الأشياء المركبة رغم بساطته، ويميز العامري هنا من جانب آخر العقل الجزئي الذي هو لزيد والعقل الكلي الذي هو العقل الإنساني في شموله، كتمييزنا بين الإنسان والإنسانية وذلك لبيان مدى إسهام العقل الجزئي في تراكم الخبرة الإنسانية تحصيلا لعقل إنساني شامل. وفي المقابسة السابعة والتسعين حين يعود التوحيدي إلى التراث اليوناني يجعل العقل الإنساني ثلاثي الأبعاد «**بثلاث جهات: جهة إلى ربه، وجهة إلى معقولاته، وجهة إلى ذاته**» (26) فتوجهه إلى ربه هو توجه مشاكلة في الصورة ذات الجمال شرطا للكمال وليس توجه استمداد في المعقولات، إذ للمعقولات توجه ثان من العقل إليها هو بعده الآخر فوجود العقل كان لأجل إدراك المعقولات التي هي علة وجوده، أما بعده الثالث فهو في توجهه إلى ذاته حين يعقل العقل ذاته في تلك الحركة الأولية التي أشرنا إليها آنفا، وحين ترتيب هذه الأبعاد يكون إدراك العقل لذاته أولا، ما من شأنه أن يجعله يعقل المعقولات ثانيا، ثم يتوج بعديه الأولين ببعد ثالث هو إدراكه لصورته الأولى المتعالية وحين تطلب تدرك من أجل بلوغ الكمال، ويستدعي التوحيدي في هذه المقابسة المبدأ الأرسطي «المعرفة تذكر والجهل نسيان» لكن بتأويل طريف يقحم فيه البعد ألزماني للعقل من خلال استدعاء نظرية العود الأبدي، فيقول ناسبا الكلام إلى أرسطو: «**إنما صرنا لا نذكر ذلك العالم لأنا قبل أن نصير في هذا العالم لم نكن أصحاب ذكر، وذلك أن الأشياء هناك حاضرة ظاهرة، وليس هناك مستقبل ولا ماض، بل كلها حاضرة بحضورها الآن عندنا، فلذلك لم نكن نحتاج إلى الذكر لأنا لم نكن من أبناء الزمان بل الزمان من أبنائنا، لأنا كنا في حيز الدهر، فحيث الدهر فليس هناك تذكر البتة، وإنما نحتاج إلى التذكر في الأشياء الزمانية التي تكون مرة وقد لا تكون مرة، فحيث التمني هناك التذكر، فأما الموضع الذي ليس للتمني فيه مساغ فليس هناك تذكر**» (27). فإذا كان العالم العلوي هو عالم المعقولات الأبدية التامة الملتبسة بالديمومة، وكان العقل باحثا عن صور تلك المعقولات فيه إلا أنه نسي ما به تكون لدخوله في حيز المادة، أصبح من التهافت أن يسعى العقل لإدراك تلك المعقولات العلوية بتغير الزمان من الأبدية إلى الاستحالة، وبالتالي تصبح المعقولات هي ما يتوصل إليه بالإمكان العقلي المحسوس ولا ينكفئ العقل إلى عالم المثل يستمد منه ويقتفي آثارها وإنما يلتمس آثاره فيتبعها ويهتدي بها، و«**إن كانت النفس هي التي أثرت الآثار الحسية بمعرفة العقل وتسديده إياها، وكنا نحن العقل فلا محالة أن هذه الآثار إنما هي آثارنا واختلطنا بها كنا ذاتنا مكنونين وكأننا آثار من آثارنا، وإنما هي آثارنا لا نحن من آثارها**» (28) وينقلب إدراك العقل من إدراك لامتناه أبدي إلى إدراك متناه نسبي سببه استناد العقل إلى منطلقات محسوسة في مبدأ تأمله، وانتهاؤه إلى معارف ملموسة هي آثار ذلك التأمل ونتائجه، وحين يقطع العلائق مع العلويات تغدو آثار العقل آثاره وليست آثارها بقطعه مع جوهره الذي كان متعاليا مفارقا فأصبح جوهرا إنسانيا محايثا لما في الإنسان من أصل حسي هو منطلق عملية إدراك المعقولات المجردة و«**إن الحسيات معابر إلى العقليات، ولا بد لنا ما دمنا باحثين عن حقائق العقل ولا نقدر أن نخلص إلى عالمه**

دفعة واحدة من سبيل نسلكها، ومثل نستصحبها، وشواهد نستنبطها ونثق بها... فإذا وصلنا إلى العقل حينئذ فارقناها اغتناء عنها مستريحين منها، ومن حرجها واضطرابها، ولما كنا بالحس في أصل الطبيعة لم ننفك منه، ولما كنا بالعقل في أول الجوهر لم نجهل فضله، فلهذا ما اشتغلنا بالحس ولم نقض به، ووصلنا إلى العقل ولم نميز عليه» (29). فعملية الإدراك سيرورة لا تناقض في مبادئها جوهر الإنسان المتدرج من الغريزة إلى العقل ومن الحسيات إلى المجردات، فيكون الحس منطلقا لاختبار المعارف التي يفصل فيها العقل فيقضي فيها، وحين يتماهى العقل مع جوهره الإنساني ينصبّ نظره في المعقولات الموجودة فيدركها إدراكا من شأنه أن ينصّب الإنسان سيدا بعقله قاضيا به محتكما إليه في أغلب القضايا المعرفية التي تعترضه باعتباره معيارا تقوم به صحة القضايا من فسادها (قضية أفضلية اللغات، مسألة المفاضلة بين الشعر والنثر، الاختلاف بين المذاهب وغيرها كثير في عموم المقابسات)، وبالتالي تصبح المعارف العقلية مكتسبة من جهة إدراك العقل لها اختبارا وتجريبا. وإن كان ثمة من تعال عقلي فمأتاه مقارنة لجوهر العقل النفيس بالغريزي الخسيس في الإنسان، ونسبة الإنسان إلى العقل هي نسبة إضافة، يكون معها متوجها إلى «أفق العقل الذي هو موجب الواجب ومحسن الحسن» (30) فأن تكون كائنا عاقلا هو أن تتخلى عن الطبيعي الذي يقودك إلى الغريزة وتتحلى بالفضائل العقلية المكتسبة بالعقل فتتحقق إنسانية الإنسان بأن تتحد في العقل لتصبح جوهرا واحدا. «وأن العجب كل العجب ممن يكمل في دار النقص «فتمام كمال الإنسان تحقيقه في نقصانه الأولي» لأن نقصانه بالطبع، وكماله بالعرض» (31)، وهو أمر يعجب له التوحيدي لما استبان له التدرج الاكتسابي للكمال، كما نجده يحتار في نسبية العقل بتردده بين «الشرف» مرة و«الانفعال» مرة أخرى حين «يستحسن» أو «يستقبح» وهما شعوران وكل شعور انفعال، ويعلل له أبو سليمان ذلك بأن ذلك هو من صميم حركة العقل الذي يلحقه الانفعال حتى تتم فاعليته، كالفاعل لا يكون كذلك حتى يلحقه الفعل الذي هو شرط الفاعلية فالانفعال في العقل هو فعل فيه من أجل أن تتم فاعليته التي هي مناط كماله في حركة ذاتية يدور فيها العقل على نفسه فيحكم على المعقولات بعد أن يعقلها استحسانا واستقباحا باحتكامه المبدئي للحس، وهذه الحركة من شأنها أن تجعل الإنسان يطمئن إلى منطق العقل حين يعقل وينطق بمنطق الحق و«الحق أسبق إليك منك إليه، وأعطف عليك منك عليه وأرأف بك منك به، وأظهر فيك منك فيه» (32) فهو في العقل منه سجية تضمن ثقة الإنسان فيه والاحتكام له في إدراك صحة المعقولات من بطلانها وتأييدها عند رجحانها. على أن إحاطة العقل بتلك المعقولات تنحو منحى أخلاقيا ليكتسب الإنسان بذلك «إصلاح السيرة، واعتياد الحسنة، ومجانبة السيئة» (33) وهي جميعها مكاسب أخلاقية من أجلها كان الكتاب وإليها سيق غرضه، الأمر الذي يقره التوحيدي في المقابسة الثالثة والأربعين، ويشير إليه في المقابسة الرابعة والخمسين حين يتفاضل الناس في اكتساب الأخلاق بحسب مراتبهم وبحسب تقسيم العقل بينهم نتفا(34). فأنت ترى إذن من خلال ما مر بك أن العقل عند التوحيدي يسير إلى الإنسان حين تكون مهمته تهذيب الأخلاق وتقويم الطبيعة الإنسانية بأن يضفي عليها القيم، فتكون سيرة الإنسان تبع الكمال حيثما دل العقل عليه، وهنا ينتفي مبدأ التعالي العقلي الذي يتكئ عليه التوحيدي، انتفاؤه يكون حين إثبات الكمال للخلّص من البشر الذين ساقتهم الأخلاق الفاضلة إلى كمال العقل في نوع من الرقي يلخصه تعريف التوحيدي للإنسان في آخر مقابسة أنه «شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل» فتتويج الإنسان بإنسانيته تتمّ بتأليهه عقلا هو كمال جوهره فيكون «لبّ العالم» (35).

3 ـ من العقل إلى التوحيدي :

إن استدعاء المتعالي من داخل المتصور الفلسفي من مقولات ومفاهيم رائجة في القرن الرابع هجريا، كان في خدمة الراهن الأدبي من خلال منطوق الخطاب،

فصدور التوحيدي عن فلسفة أخلاقية أدبية في تصوره للعقل انتقى له ما عنّ له منها، يجعله بعيدا عن النسق الفلسفي وما يتطلبه من نظامية وبرهانية في صوغ نظرية في العقل، قريبا من تصور يستقي مبادئه من الراهن الإنساني وما يفتقر إليه الواقع العيني، أي في ما يتلخص في التجربة الإنسانية عامة من مثل جمعية عليا ترى العقل أخلاقيا مكتسبا، إذ العقل ليس متعاليا في حد ذاته لأنه مكتسب، وإنما التعالي في كماله أو هو يكون كاملا حين يكتسب الأخلاق **«والناس من أول الدهر إنما يتكلمون في الأخلاق»** (36). وقد تم البحث في أصنافية الأخلاق في عمل سبقنا إليه (37)، ونحن نتجاوزه بالنظر في ما وراء الأخلاق أي العلل الكامنة وراء حديث التوحيدي عن الأخلاق سواء كان ذلك تلويحا أو تصريحا وفي الدوافع الذاتية أو الموضوعية التي جعلت متصور صاحبنا عن العقل ينزع نزوعا أخلاقيا، نعني مدى استفادة التوحيدي من ثقافته فيلسوفا في أهدافه أديبا ومدى مطابقة ما يجب أن يكون لما هو كائن، أي هل أن ذلك العقل الذي طوح به التوحيدي بعيدا في أفق التأله، ودفع به قصيا في ذرى الكمال كان هو ذاته العقل الذي يصدر عنه التوحيدي؟ لعل فهم ذلك يتبدى من خلال ما يدل عليه التعبير عند التفكير وذلك بالعودة إلى ما تخلل الكلام الفلسفي من كلام أدبي منه يطل المرجعيّ في المقابسات الذي قاد الحديث عن العقل وباختبار الجهاز ألمفاهيمي الفلسفي في مخبر التجربة الأدبية، ففي رأينا أن الحاجة الأدبية هي التي استدعت النظرية الفلسفية، فالثانية سيقت لخدمة الأولى وإن كان ذلك إضمارا من دون إظهار ولا ننسى أن رجلنا أديب. ينبئ أسلوبه في المقابسات عن شغف وتوله بإمكانيات العقل غير المتناهية، بل ويتعدى ذلك إلى الانبهار الظاهر في موقفين: إعجابه بـ«سادة زمانه» سدنة العقل وحراس هيكله، وسكره «بالخمر الصرف» المعتصرة من ذلك العقل، وهنا الانفعال الذي يتدنى عن الفعل، انفعاله كانت أسئلة ونقولا وشروحا واستطرادات تراوح بين «الإقباس والاقتباس»، أما الفعل فكان وراء التستر بأعلام العصر وآرائهم ادعاء للموضوعية والنزاهة العلمية بجعل الكلام يتولد من بعض اعتمادا على المحاورات بطريقة مدرسية قوامها ثنائية سؤال-جواب (لم ترتق إلى الجدل النظري)، في تنكب عن ثنائية أصيلة معتادة هي السند-المتن يؤكد ذلك إسناد الكلام في مقابسات عدة إلى المجهول «قيل»، يقال»، «قال بعضهم» سواء كان ذلك استفسارا أو استخبارا (خصوصا في المقابسة الواحدة والتسعين) (38). والحق أن التوحيدي يسير إلى غرض مبطن فيه من الذاتية ما فيه، هذا إذا فصلنا بين الذاتي والموضوعي كفصلنا بين «كاف المخاطب» و«كاف التجريد» (39) المتواترتين كثيرا في المقابسات، اللذين لا فاصل بينهما في الأصل إذ ينفلت الخطاب منه في لعبة الضمائر حين يسندها، ولا مراء في أن المخاطب والمخاطب واحد حين نوحدها، ويعاد الانسجام من جديد بين النص ومؤلفه إذا سلمنا بأن جزئية إسناد الخطاب هي كلية خطاب النص، ما يعني أن معنى ذلك الخطاب هو صورة لحقيقة منشئه. أما إذا نظرنا في عموم الموضوعات التي ارتادها التوحيدي مدفوعا بإمكانات العقل، وجدنا أن الموضوعات الأخلاقية الصرف تتناصف مع بقية الموضوعات العلمية الخالصة (الكيمياء، الطب، الفلسفة، البلاغة...) وإن لم تخل الموضوعات العلمية من إشارات أخلاقية لها إليها نزوع في أحايين كثيرة(المقابسة الثالثة مثلا) (40). فأول مقابسة كانت في تهذيب النفس وآخرها كانت حول الصداقة وغرضها جميعا كان في إصلاح السيرة، والتوحيدي يرتاد منابع العقل ويستنفر معارف العصر خدمة لمعقوله الأخلاقي، وذلك باد من ظروف التأليف، النابعة من أزمات نفس بددت العقل في موائد السلطان ومسامرة الأعيان ولم يورث لها ذلك غير المذلة والهوان في نصوص له بقيت رغم سعيه لزوالها، وأزمات عصر تغني نصوص التوحيدي نفسها عن العودة إلى التاريخ للنظر في تردي أحوال الراعي والرعية. حين ذاك يهرع أديبنا حثيثا إلى آفاق العقل لعله يجيره من تلكم الأزمات، ويؤسس للأخلاق حتى تكون أفنية له ولعقله، فيطل التوحيدي من وراء الكلام في الأخلاق فيقر لنفسه وعصره أن : **«الحكمة نَفور، والبيان حَروف، والبلاغة ضنون، والجهل صاحب، والسفه طِباع، والعي ألوف، والقلب شعاع.** وعلى ذلك فقد نسقت في هذا الكتاب ما

إن لم تكن فيه فائدة لغيري، لم يعد أن تكون تذكرة لنفسي وتبصرة لمن يعزو معزاي. إلى الله نشكو تسوالنا في إيثار الصدق، وتحقيق العقد، وتصفية الخلق، وما قد حل بنا، ونزل بساحتنا، من فقد الناصر، وإسلام المعين، فنحن كما قال القائل: افتضحنا فاصطلحنا» (41). فهو قد اعتاد التشكي اعتيادا جنح به إلى التأليف في العقل والأخلاق والكمال لمّا أدرك النقصان في نفسه، فاشتكى إلى العقل نفور الحكمة منه وانحراف البيان عنه وضن البلاغة عليه، فلم يتضح له نور العقل ليقبس منه «الاصطلاح» إلا بعد «الافتضاح». حينئذ يكون «الكلام في الأخلاق مطربا» بل يكون الاستماع إليها استمتاعا «بالخمر الصرف والشراب العتيق» (42) بله الكتابة فيها وفي العقل منشئها، «وبقدر رتبة العقل التذ الكلام عليه» (43)، هي متعة النص حين تكتبه ذات مؤلفه في موضوع هو الذات عينها حين تتجلى تعبيرا وتفكيرا ورمزا تثوي فيه ثنائية أبدية هي ثنائية الخير والشر التي تتستر بمحمولات اللغة (44)، فيرى في نفسه شرا مستشريا يقيها إياه بمتخيل للخير، ويرى فيها خيرا ساميا تمتاز به حين حضور الضديد حولها، واللغة في ذلك كله تنوس بين طاقتين تنبجسان منها، طاقتها الإحالية لما تنفتح على مرجعين أحدهما متعال والآخر محايث يتوسطهما متخيل الإنسان لذاته فينقلب المتصور العقلي متخيلا أدبيا حين يكون تصور العقل الخالص محض صورة سامية عن مبدأ مفقود أو صديق معدوم أو حتى مصالحة عسيرة مع الواقع المغترب عنه، وطاقتها الإستعارية التي تستعير فيها من الوجود أشياءه فتعيدها إليه من جديد وقد اكتسبت انسجاما وتناغما يستكين فيها قلق الإنسان التائق أبدا إلى كسر طوق حقيقته القائمة على التناقض الأزلي، فالكمال سعي دون تحقيق والعقل هو السعي ذاته إليه ونسبية العقل حتمية، تلك التي أدركها أبو حيان بحس لطيف حين يتساءل في المقابسة التاسعة والثلاثين: «كيف يفعل العاقل اللبيب والحازم الأريب، ما يندم عليه؟ وكيف يقدم على ما يعقبه تبعة، ويأتي ما يأباه بعقله، ويكرهه بدينه، ويعافه بمروءته، وينكره بعادته، ويمنع منه غيره بنصيحته؟ هذا مع اختياره الذي هو إليه، واستطاعته التي هي حاصلة لديه، ومع عقله الذي هو كاللجام والزمام، والقاضي والإمام»؟ (45). فمن المحير أن يزلّ العقل وهو مدّع للكمال أو يدّعى له الكمال، وأن يخطئ وهو في أفق التعالي خصوصا إذا كانت صورة الكمال تستمد من عالم مفارق ينزه من الشر المميز للإنسان الذي يحاول أن يحاكي ما آمن به. ولتبديد هذه الحيرة ينطلق التوحيدي من خصائص الإنسان النسبية لتأويل وجوده من حيث هو بعد عاقل، يعقل الأشياء فيدركها ويبني بها معرفة، لا أن تدركه الأشياء فتبني له معرفة. ففي الأولى الإنسان يعقل المعقولات فينشئ من خلالها المتصورات، وتلكم التصورات هي أشكال الموجودات وأعيانها التي يربط بها الوعي هويته ثبوتا وإنيته وجودا. في حين أن الثانية يكون فيها الوعي إزاء الوجود زائفا لأن الأشياء في ذاتها لا يمكن أن تنقل معرفة لذاتها إلا بواسطة من العقل الذي يبني المعنى ويتوج كماله حين يكون صادقا مع العاقل بالمعنى الأخلاقي، وحين يكون صادقا مع المعقولات بالمعنى المنطقي. ولا يستطاب الكمال عندئذ إلا إذا نبع من صميم النقصان النابع بدوره من صلب الإمكان النسبي. وإذا شاكلنا هذا بالواقع الأدبي للتوحيدي نجده يصدر عن هذا التردد بين وعيه بذاته كاتبا أديبا وفيلسوفا أريبا، ينحاز إلى الحق المطلق مما ينسجم مع مبادئه في التنظير، ووعيه بنفسه إنسانا انحرف إلى الطبيعي فيه طالبا الجاه ولم ينله، واقعا بين إغراء الحياة وإعلاء العقل. النقصان إذن كان في التوحيدي إنسانا والاكتمال كان فيه أديبا. هذا كان مضمرا في بعض المقابسات، ففي الرابعة والخمسين يقسم التوحيدي الناس تراتبيا بحسب نصيبهم من العقل فكلما كانت الطبيعة فيهم أكثر كلما كان العقل أقل، سمة «العامة» من الناس و«بعض الخاصة»، أما إذا كان حظ بعضهم الآخر من العقل وافرا انتقص الطبيعي فيهم وشرفوا بالأخلاق، سمة الخاصة من الناس خصوصا «إذا ترنم بتمجيده من وفر الله حظه منه، وصبغ كله أو بعضه به، وغمس ظاهره وباطنه فيه، وبسط سداه ولحمته عليه» (46)، فلا يُكتفى بالعقل فحسب وإنما يُترنم به ونص المقابسات ترنم بالعقل ردده التوحيدي على مسامع نفسه لما لم يعرف حظه منه تحديدا، فمن جهة كتابه «في ترتيب العقل وتحقيق المعقول» بكل ما يتطلب ذلك

من جهد معرفي يذهب إلى التجريد، ومن جهة أخرى يؤتى بالعقل نفسه ليس للإحاطة بالمعقولات بل للتمتع بالحياة. «**فالعقل والحياة والعافية أثافي النعمة الكبرى، ودعائم العطية الأولى، وكل ما عداهن فهو دونهن، وكل ما فارقهن يسقط عنهن. والحياة وعاء، والعقل متاع، والعافية استعمال**» (47). ففضلا عن تساوي العقل مع الحياة والعافية- من الناحية الأنطولوجية وليس من الناحية الإبستيمولوجية- فإنه مع ذلك يصبح «متاعا»-عقلا أداتيا بعبارة معاصرة- يحقق ما سلب منه التوحيدي الحياة والعافية وراحة البال، فلم العقل إن لم يأت لنا بالحياة صاغرة، وكأن أبا حيان يستحضر بيت أبي العتاهية:

وإنني لمّن يكره الموت والبلى
ويعجبني روح الحياة وطيبها.

تناءى العقل عن التوحيدي مرتين لما طلبه كاملا في تعاليه ولما سخّره خدمة للطبيعي فيه، هذا يفسر كون «**الكلام في العقل مضطرب جدا**»إلى درجة التبس فيها الكلام فلم ينقد للعقل الذي حدد معالمه كما تقدم وإنما جمع عقل التوحيدي بأبي حيان من التعالي المتصور إلى المحايث الآني المتخيل يفسره بينونة الكينونة في توسطها لزمانين حاضرين أوان الإبداع لكنهما يتضادان، زمان للكائن متصور تحاول الابتعاد فيه عنه حتى لا تلتبس به حين تحاكي واقعها، وزمان للكائن مصور هو التماهي بها حين تعرب عن ذاتها بواسطتها. فنجد أديبنا يصور لنا كمالا للعقل فضله أنه إنساني كما يصور لنا ذاته في محاولتها لأن تتحد بذلك العقل وتمسك بتلابيب كماله في محاولة يائسة يعبر عنها التوحيدي بحكاية مثلية تنبجس منها طاقة رمزية توحي بجمع الإنسان بنقصه المتناقضات فهو بحسه «**شاب طرير**» غرير تدعوه «**امرأة حسناء**» يسيل إليها، وبعقله «**شيخ همّ قاعد**»، يدعوه ألا يأتيها (48) (في اللسان: رجلٌ طَرِيرٌ: ذو طرّةٍ وهيئةٍ حسنَةٍ وجَمال، هو المُستقبل الشباب) إذن يلخص أبو حيان التجربة في مثال لا يخلو من استدعاء صورة للأنثى - رغم أنه لم يؤول صورة الحسناء - التي هي الحياة في طيبها ونعيمها، ما لم يتوصل إليه رغم سعي منه ورغم نهي من عقله عن عدم ارتكاب الخطيئة، خطيئة الانغماس في المحسوسات ونسيان المعقولات، وتستحضر صورة الخير والشر مرة أخرى باستعمال رمزي يرسم الشر جميلا مغريا ويصور الخير هرما غير مرغوب فيه، فينصّب العقل رادعا أخلاقيا، والحياة هي إغراء التجربة في فضاء يتصارع عليه الخير والشر، وإذا كان «**الشر هو ضد الخير لأن الخير يطلق على الوجود أو على حصول كل شيء على كماله على حين أن الشر يطلق على العدم أو على نقصان كل شيء عن كماله**» (49)، فإن شر التوحيدي نقصانه الإنساني الطبيعي وخيره الأسمى كماله العقلي الأزلي، لأن النقصان فيه بالطبيعة وقد أذكاه الواقع والعقل إمكان والكمال طموح. وسط هذه المشادة الحادة يتجلى فكر التوحيدي في حركة ذهاب وإياب بين تصور للعقل الإنساني كاملا وبين واقع ناقص يقف عائقا أمام تحقيقه، في أزمة ذاتية قدر كل مفكر تخونه مثله العليا أمام سطوة الراهن، إلا أن الواقع لا يمنع من محاولة في اكتشاف لمكتسبات الوعي وتدقيق في إمكانات العقل اللامتناهية أمام مبدأ التنسيب الذي يشكل جزء ماهيته. فالوعي لا يتشكل إلا إذا كان وعيا بشيء ما أي يكون قصدية متوجهة للشيء المفكر فيه فليس العقل هو الشيء الذي يدركه الوعي وإنما هو الوعي نفسه الذي أدرك شيئا فكان له معنى بعد إدراكه، ذلك المعنى هو المقصود من التفكير، ومن إنجازه في اللغة خطابا حمال أوجه تلتقي فيه القصدية الأولى الظاهرة: خطاب في العقل بقصدية دفينة: خطاب في الذات، ونتيجة تفاعل القصديتين يكون النص باعتباره مجموعة رموز يتأوله القارئ عندما يتخلل بوعيه الخطاب قراءة، يصبح خطاب الذات هو خطاب العقل، كما يمكن أن يكون خطاب الذات نعي تغييب العقل فيها وقد تكون الذات العقل في كوجيتو توحيدي أنا أفكر في العقل إذن أنا العقل ولما كنت أنا العقل، فلي صورة هي إياه وينزاح هذا الكوجيتو إلى كوجيتو تأويلي أنا أفكر في العقل فإذن أنا مفكر فيه (50). نضيف إذا كان العقل كاملا فالذات كاملة ويصبح للعقل صورة متخيلة بعد أن كان واجبا أن تكون له ماهية معقولة، وإن كانت المعقولات صورا للماهيات فالعقل يرسمها والذات

تتصورها على أنها هي فيثبت وتتردد، ويفرد حين تتعدد، ويتناسب حين تنسّب : من حقيقة للكمال نمر إلى صورة في الكمال والصورة فتنة خطاب يتجاوز مقوله النصي معقوله العقلي بأن يغدو لسان المعقول حال المقول، يراد له أن يكون قصيا موضوعيا حين ترسم به حقيقة الذات النزاعة دوما إلى البروز والكمال والسرمدية، في تحد للزمان حين تنصهر الذات في التاريخ، فيكون محكيها عنه هو عينه تاريخها.

خاتمة :

تغدو قراءة المقابسات ممكنة حين نحاور نصها وكاتبها معا في علاقتهما الحميمة التي لا تنفصم ولا تكاد تخلو من صراع يتجلى فيه البون الشاسع بين الصورة التي تتصل بالواقع لتفهم، والمتصور الذي يتصل بالمطلق فينأى، والعقل أداة تجمع المتصور المتعالي إلى صورته المحايثة حتى لا يكون الفهم غير إنساني، ويرتد تعالي العقل ومفارقته إلى الآني المحايث وما فيه من صراع بين سلطة المعرفة على الذات وسلطة الذات على المعرفة حين ترنو تلك الذات إلى المعرفة فتغترب عنها حين تعرف أنها لم تطلب لذاتها وإنما لتحقيق مآرب هي نوازع كل ذات، وفي المقابل تكون تلك المعرفة هي شكل من أشكال وجود الذات لا تحقيق لها إلا فيها، وفي البعدين المتصارعين لا يفتأ العقل يترنم بكماله المتحول في كل حالة هي له. ولابد أن قبسا من نور العقل أفضل من قبس من نار السلطة رغم أن التوحيدي تفطن إلى أن لا سلطة للعقل في زمن غاب فيه العقل عن السلطة.



الهوامش والإحالات

1) أنظر الزمان والسرد لبول ريكور ص98 ج1 ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم ومراجعة جورج زيناتي: دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس ليبيا2006

2) راجع في هذا الصدد: GADAMER (H ,G)vérité et méthode éd seuil 1976 pp 229_279.

3) Salanskis (J,M):herméneutique :textes,sciences (colloque) éd. Puf paris1997 p413

4) نقصد ما ورد في رسالة الاعتذار التي وجهها التوحيدي إلى القاضي أبي سهل اعتذارا عن حرقه كتبه سنة 400هجريا. أنظر المقابسات ص109، تحقيق وشرح حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1929

5) راجع: محاورات مع النثر العربي، مصطفى ناصيف ص ص 150-151سلسلة عالم المعرفة العدد 218 سنة 1997

6) يصب حديث الغربة الوارد في الإشارات الإلهية، حسب نظرنا، في اغتراب ذي العقل عن عقله الأمر الذي عناه التوحيدي حين عاناه. انظر الإشارات ص ص80-85 تحقيق عبد الرحمان بدوي. ج1 مطبعة جامعة فؤاد الأول القاهرة1950

7) المقابسة 89 ص300

8) المقابسة63 ص 257

9) نقصد استهلال الكتاب واختتامه ص116 وص 379

10) المقابسة 98 ص 343

11) انظر المقابسة 62 ص 255 وأما البحث فهو بعنوان «الكمال في الشعر الصوفي وتجلياته الفنية» بإشراف الأستاذ المبروك المناعي ولنا في الكمال فيه قول.

12) المقابسة91 ص 308

13) كلام الفلاسفة المسلمين حول الفيض جميعه مستلهم من مبادئ الأفلاطونيين المحدثين ، وأبرزهم أفلوطين (ت 210م) في تاسوعاته. راجع التاسوعات ،أفلوطين: نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني الدكتور فريد جبر. ط1 مكتبة لبنان ناشرون 1997

14) المقابسة 37 ص 197

15) المقابسة 83 ص 289

16) المقابسة 63 ص 257

17) لمزيد من التوسع في صيرورة الكمال وحاله راجع «الهوامل والشوامل»: المسألة 135 ص ص 297-298. تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر. سلسلة ذخائر العرب. الهيئة العامة لقصور الثقافة. القاهرة 2001

18) الكينونة: ثبوت الكينونة أو استحالتها وتحولها يكون بحسب معيار الزمن دافعا بالكائن لأن يصبح هو ذاته. راجع :الوجود والزمان لهيدغير ،ضمن :هيدغير والسؤال عن الزمان، فرنسواز دستور، ترجمة سامي أدهم. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ،بيروت 1993 ص 22.

19) المقابسة 67 ص 265

20) المقابسة 106 ص 364

21) المقابسة 2 ص 120

22) أنظر :جلال الربعي، مقدمات في نقد العقل: مدخل إلى دراسة محاورات التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة والمقابسات. مكتبة علاء الدين ،صفاقس 2007. ص 70 وما بعدها، إذ لو أجرى الباحث مقتضيات المقام التخاطبي وإكراهاته التداولية التي كان فيها التوحيدي «منظرا رسميا للسلطة» لعرف لم كان ذلك «التناقض الظاهر» في خطاب التوحيدي.

23) يوافقنا في هذا الرأي الدكتور يوسف زيدان رغم أن الأسباب التي فسر بها خلو التوحيدي من كل نزوع إلى التصوف مختلفة عما ذكرنا. انظر رأيه في: المتواليات، دراسة في التصوف. ص ص 94__95 الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1998

24) المقابسة 91 ص 315

25) المقابسة نفسها ص 317

26) المقابسة 97 ص 330

27) المقابسة نفسها ص 332

28) المقابسة نفسها ص 332

29) المقابسة 20 ص 167

30) المقابسة 46 ص215

31) المقابسة 2 ص 120

32) المقابسة 20 ص 166

33) المقابسة 43 ص 207

34) المقابسة 54 حيث يستبطن التوحيدي النفس البشرية بلطف حين يشبه نوازعها المختلفة بحيوانات مختلفة بحسب حظ كل شخص من العقل. ص336

35) المقابسة 106 ص 359

36) المقابسة 3 ص 14

37) وسيم إبراهيم : نظرية الأخلاق والتصوف عند أبي حيان التوحيدي. دار دمشق، سوريا 1994 . خاصة ص ص 54__60 حيث وضع الباحث مسردا جيدا للأخلاق، لكنه ذهب في القسم الثاني من الكتاب إلى أن التوحيدي «انتهى إلى التصوف منهجا وطريقة» ص75 وهو ما لا نوافقه عليه.

38) المقابسة 91 ص 308

39) التجريد هو «إخلاص الخطاب لغيرك وأنت تريد به نفسك لا المخاطب نفسه» ابن الأثير، المثل السائر. نسخة رقمية

40) المقابسة 3 ص141

41) المقابسة 3 ص 135

42) المقابسة 25 ص 178

43) المقابسة 97 ص 341

44) يراجع في هذا الصدد بول ريكور : صراع التأويلات، الفصل الخامس : رمزية الشر المؤول. ص ص315-435. ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي. دار الكتاب الجديد المتحدة ط1 بيروت لبنان 2005

45) المقابسة 39 ص 199

46) المقابسة 54 ص 234

47) المقابسة54 ص 234

48) المقابسة 42ص 205__206

49) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ج1ص 695 دار الكتاب اللبناني 1982

50) انظر : الفلسفة الفينومنولوجية، الأفكار والمعرفيات: عمارة كحلي، في كتابات معاصرة عدد77 تموز 2010 ص54.

السّياحة الصّحراويّة الواقع والآفاق

جهة قبلّي نموذجا



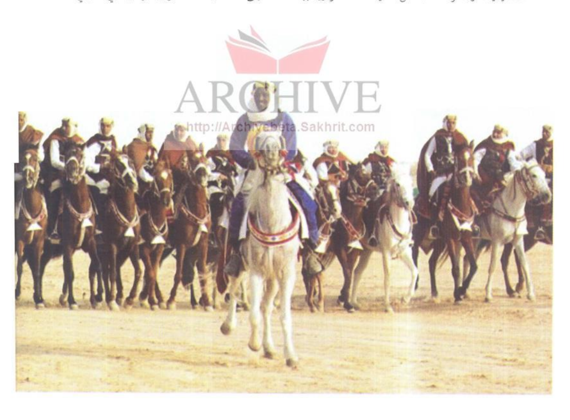
عمر بن حمّادي
(باحث، تونس)

المقدّمـــــة :

تعتبر ولاية قبلّي وجهة السّياحة الصّحراويّة ومن أهمّ أقطابها. وذلك لما تتوفّر بها من فسيفساء متماوجة من المناظر الطّبيعيّة الخلاّبة حيث تشكّل لوحة تنسجم فيها الألوان في مشاهد رائعة تؤثّثها الرّمال الذهبيّة والسّماء الزّرقاء والواحات الخضراء وعيون الماء ونور الشّمس السّاطع الذي يضفي على المنطقة وهجا من الجمال السّاحر. وممّا يزيدها بهاء ورونقا معالمها الأثريّة وتظاهراتها الثّقافيّة وخصائصها التّراثيّة من ملابس تقليديّة وأكلات فلكلوريّة وسمات سكّانها الذين يتميّزون بحفاوة وحسن ضيافة تتفتّح أمامها القلوب الحديديّة. ولمعرفة خصائص السّياحة الصّحراويّة بهذه الجهة، لابدّ لنا أن نتجاوز مساحة الضّوء المحدودة المتناهية في الضّيق ونسلّط عليها الضّوء ليشمل مساحة مترامية الأطراف تعدّ من أكبر المساحات في الجمهوريّة التّونسيّة، وكذلك نخرج التّقارير السّياحيّة بالجهة من حيز الرّفوف إلى رحاب الصّفوف، صفوف القرّاء. فما هو واقع السّياحة الصّحراويّة وآمالها؟

I ـ واقع السّياحة الصّحراويّة بولاية قبلّي:

تتعدّد مجالات السّياحة الصّحراويّة ومظاهرها. فهي لا ترتبط أساسا بالمكان الطّبيعي فحسب، بل تتجاوزه إلى عدّة مجالات أخرى نعرضها في ما يلي :



1 ـ السّياحة الصّحراويّة :

بعيدا عن ضوضاء المدينة وضغوطاتها وبعيدا عن مشاغل الإنسان المديني الطّاحنة، تلوح الصّحراء برمالها الذّهبيّة وواحاتها الخضراء وعيون الماء المتدفّقة بمائها الفضّي ينساب لؤلؤا ذائبا في جداول الماء المبتهجة والمتراقصة تحت النّخيل وبين الأعشاب منظرا يبعث الطّمأنينة والارتياح والتّطهّر من أعباء الحياة المرهقة. تشعر بذلك وأنت تتجوّل في مناطق ذاعت شهرتها في الآفاق وجذبت إليها عشّاق السّفر والبحث عن الجميل والسّاحر مثل دوز وقصر غيلان وزعفران والفوّار وسوق الأحد وتنبيب والعرق الشّرقي الكبير وغيرها من واحات قبلّي العريقة الضّاربة جذورها في التّاريخ، تروي لك أمجاد السّلف ونضالاتهم من أجل تعمير هذه المنطقة.

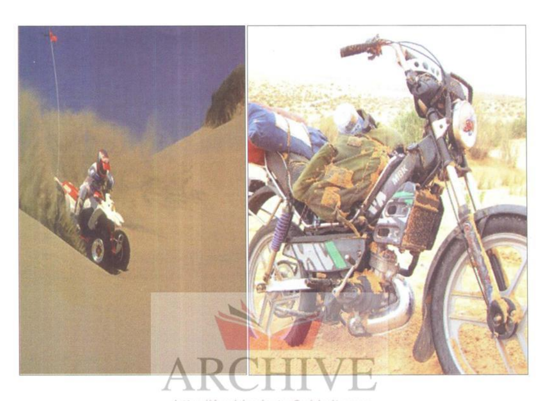
كلّ هذا ساهم في تنمية السّياحة الصّحراويّة نظرا لما يوفّره المحيط الطّبيعي من مميّزات متنوّعة إضافة إلى نمط عيش السّكّان المحلّيين.

2 – السّياحة البيئيّـــــة

تزخر بيئتنا بمواقع طبيعيّة متميّزة وثريّة كشطّ الجريد والعيون الطّبيعيّة داخل الصّحراء كحُويضات الرّشاد وقصر غيلان إلى جانب المنتزهات التّرفيهيّة مثل منتزه رأس العين بقبلّي والحديقة الوطنيّة بالجبيل التي تحتوي على عدد من الحيوانات النّادرة كالغزال وطائر الحبارة والفنك. وهذه البيئة بمثابة الاستراحة التي ينفث فيها السّائح آلامه وأحزانه فيحيا حياة بكرًا خالية من التّعقيد والإرهاق تُذكّره بحياة الأجداد وسالف الآماد.

3 – السّياحة الرّياضيّـة

تحتضن منطقة نفزاوة، على امتداد السّنة، العديد من التّظاهرات الرّياضيّة (حوالي 24 تظاهرة بمشاركة ما



يقارب 1200 مشارك) وهي تظاهرات ذات اختصاصات متنوّعة خاصّة منها سباقات السّيّارات رباعيّة الدّفع والسّيّارات القديمة والدّرّاجات النّاريّة والدّرّاجات الهوائيّة والدّرّاجات النّاريّة ذات الأربع عجلات والطّائرات الشّراعيّة. وتُحظى هذه التّظاهرات بتغطية إعلاميّة دوليّة تساهم في التّعريف بالمنتوج السّياحي الصّحراوي ونذكر على سبيل المثال التّظاهرات الآتية:

Raid TransFenec – Sudexpe -

-Rally Papillons

1000 - Dunes

- Rallye de Tunisie

4 – السّياحة الثّقافيّة

تتميّز الجهة بموروث حضاري وثقافي ساهم في دعم المنتوج السّياحي وديمومته حيث تُعتبر ولاية قبلّي وجهة مميّزة للسّيّاح الأجانب والمحلّيّن وذلك لمحافظتها على طابعها الأصلي والمتجذّر في التّاريخ ويتبلور ذلك في بعث المؤسّسات الآتية:

- متحف الصّحراء: ويجمع الأصالة المتجذّرة في التّاريخ والمحافظة على عادات وتقاليد الجهة.

- سوق الصّناعات التّقليديّة.

- مخزون أثري: القصر الرّوماني بقصر غيلان وجامع عقبة بن نافع بتلمين ومدينة قبلّي القديمة

- المهرجانات الجهويّة والوطنيّة والدّوليّة وأهمّها

على الإطلاق مهرجان دوز الدّولي للصّحراء الذي يحتوي مسرحا بالهواء الطّلق يمكّن آلاف المتابعين لمختلف سباقات الخيول والمهاري (الجمال) وغيرها من العروض. وهو مسرح من أكبر مسارح العالم. من حيث سعة الاستيعاب وامتداد الرّكح الطّبيعي.

5 – سياحة الصّيــــد

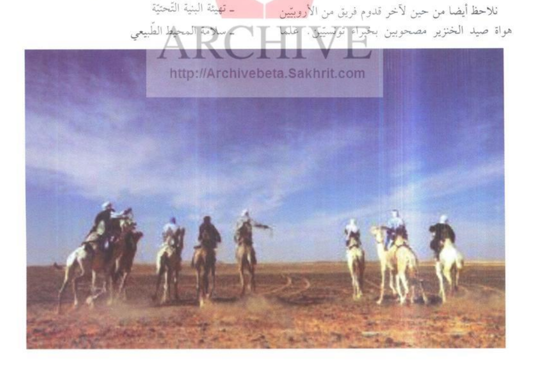
يساهم هذا المنتوج في التّعريف بخصوصيات المنطقة ويدعم مكانة السّياحة الصّحراويّة. وتحقّق زيارة أمراء من الخليج سنويّا دخلا لعديد العائلات مقابل خدمات لوجستيّة وثقافيّة وغيرها.. مع الإشارة إلى ضرورة ترشيد تلك الزّيارات ووضع جداول زمنيّة وشروط بيئيّة من أجل تجنّب إهدار الثّروة الحيوانيّة الصّحراويّة أو القضاء على الطّيور النّادرة..

نلاحظ أيضا من حين لآخر قدوم فريق من الأوروبيّين هواة صيد الخنزير مصحوبين بخبراء تونسيّين. علما وأنّ فصيلة الخنزير بدأت تتكاثر بصورة ملحوظة داخل واحات الجهة وحولها

II – التّظاهرات الثّقافيــــة :

تتميّز الجهة بتنظيمها عديد المهرجانات ذات الطّابع الفلكلوري الفرجوي مساهمة بذلك في إثراء المنتوج السّياحي كالمهرجان الدّولي للصّحراء والمهرجان الجهوي لجني التّمور ومهرجان سيدي حامد بسوق الأحد. ويدعم هذه التّظاهرات:

- ثلاثة مطارات على بعد 100 كم من مركز الولاية
- أنماط جديدة من الايواء تتمثّل في المخيّمات.
- مراكز تنشيط وترفيه متعدّدة ومتنوّعة.
- قرب مؤسّسات التّكوين الفندقي والسّياحي
- تهيئة البنية التّحتيّة
- سلامة المحيط الطّبيعي





- طول الموسم السّياحي
- الحوافز والتّشجيعات التي وفّرتها الدّولة لدعم الاستثمار في القطاع السّياحي بالجهة.

وتحتوي جهة قبلّي على منطقتين سياحيتين:
- المنطقة السّياحيّة بقبلّي : 19 هكتارا
- المنطقة السّياحيّة بدوز : 45 هكتارا

III – المؤسّسات السّياحيّة بولاية قبلّي :

1 – مؤسّسات الإيواء

نوع المؤسّسة	العـدد المتوفـر
نـــزل مصنّفــة	14
نزل غير مصنّفة	06
مخيّمات سياحيّة	12
فضــاء للتّخييــم	01

وتقدّر طاقة الإيواء بهذه المؤسّسات بـ 4306 سريرا.

2 – الـمطاعم المصنّفة

الصّنـف	العـدد المتوفّر
شوكـتـان	01
شوكـــة	01

3 – وكالات الأسفار

الصّنـف	العـدد المتوفـر
صنـف أ	30

4 – مراكز التّنشيط السّياحي

نـوع المركز	العدد المتوفّر
تنشيط سياحي بواسطة الدّرّاجات النّاريّة ذات الأربع عجلات (QUAD)	15
تنشيط سياحي بواسطة الدّواب	10
تنشيط سياحي بواسطة الطّائرات الخفيفة	01
تنشيط سياحي بواسطة الخيول	01
تنشيط سياحي لإقامة السّهرات الفلكلوريّة	01
منتزه سياحي (رأس العين)	01

5 - المشاريع المنجزة خلال سنوات 2008 - 2009 - 2010

بلغت تدخّلات صندوق حماية المناطق السّياحيّة خلال هذه السّنوات حوالي 1.203 م.د. توزّعت كما يلي:

- تهيئة طريق «الأرض» بقبلّي بكلفة 542 ألف د.
- تهيئة الطّريق السّياحيّة الرّابطة بين نزل الصّحراوي وساحة حنيش بدوز بكلفة 206 ألف د.
- تهيئة المنصّة الشّرقيّة بساحة المهرجان الدّولي للصّحراء بدوز بكلفة 150 ألف د.
- تهيئة المنطقة السّياحيّة بقبلّي بكلفة 50 ألف د.

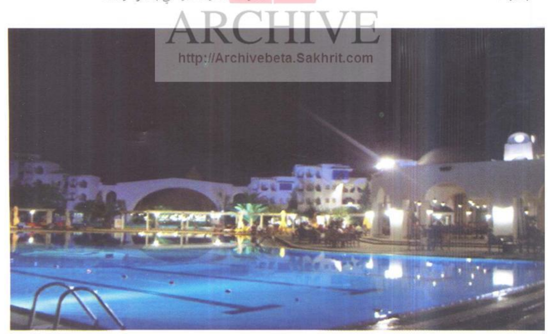
وهذه الانجازات تبدو في غاية الأهمّيّة والنّجاعة لإزالة الفكرة المسبقة على واقع السّياحة بالجهة. كما تسهّل عمليّة التّنقّل والتّواصل بين المناطق السّياحيّة بالجهة.

ومن المشاريع المنجزة خلال هذه السّنوات على حساب صندوق حماية المناطق الأثريّة:

ترميم زاوية الولي الصّالح سيدي عبد القادر بمدينة قبلّي القديمة بكلفة 30 الف د.

وفي ما يخصّ المشاريع المنجزة لسنة 2011 على حساب صندوق تحسين المحيط السّياحي:

- خلاص عملة النّظافة بمنطقة قصر غيلان بما تفوق قيمته 15 ألف د.
- المساهمة بأيّام عمل لفائدة بلديّات كلّ من دوز وقبلّي وقبلّي الشّماليّة وسوق الأحد ودوز الجنوبيّة وقصر غيلان.
- خلاص المحروقات لفائدة الجرّار المخصّص لتنظيف المحيط السّياحي بقصر غيلان.



6 – الاستثمارات الخاصّة

المشاريع المنجزة خلال 2011

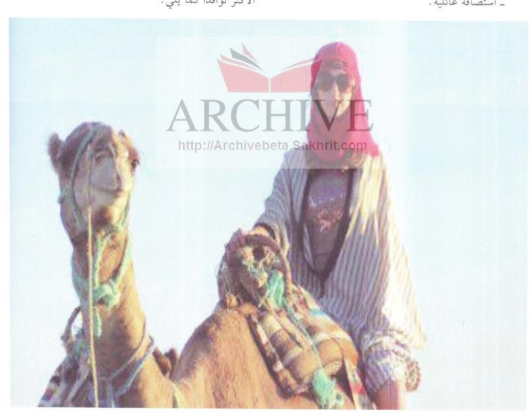
تمّ بعث :

مركز تنشيط سياحي بواسطة الدرّاجات النّاريّو ذات الأربع عجلات.

- 02 محطّات تنشيط سياحيّة بواسطة الدّواب.
- 02 وكالات أسفار.
- فتح فرع بدوز لوكالة أسفار مطماطة للرّحلات.
- مخيّم سياحي.
- استضافة عائليّة.
- مطعم سياحي مصنّف شوكة بقصر غيلان.

7 – الوافــــدون (2010 – 2011)

تشير الأرقام والاحصائيات المتوفّرة لدينا من الدّيوان الوطني للسّياحة بقبلّي إلى إقبال منقطع النّظير على السّياحة الصّحراويّة بولاية قبلّي ما قبل الثّورة، حيث سُجّل توافد عدد كبير من السّيّاح من عدّة جنسيات ومن مختلف القارات بلغ 370460 وافدا سنة 2010 قضّوا 401443 ليلة في حين تراجع هذا العدد إلى 113289 وافدا قضّوا 124197 ليلة توزّعوا حسب الجنسيات الأكثر توافدا كما يلي :



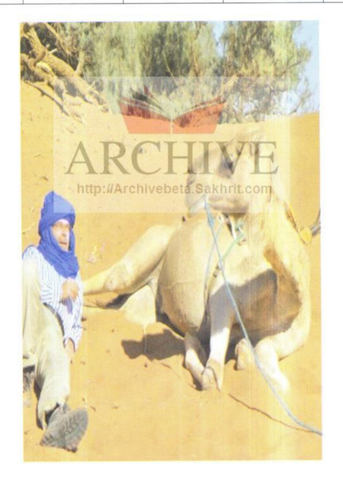
	2010		2011	
	الوافـدون	اللّيالي المقضّاة	الوافـدون	اللّيالي المقضّاة
تونسيون	41554	53539	18136	23365
فرنسيون	80763	19943	87128	22002
بريطانيون	26595	26868	9626	9699
إسبانيون	49105	52395	4836	5382
روسيون	30340	30458	20238	20282
إيطاليون	25810	28197	5124	6452
ألمانيون	37351	39501	14138	14564

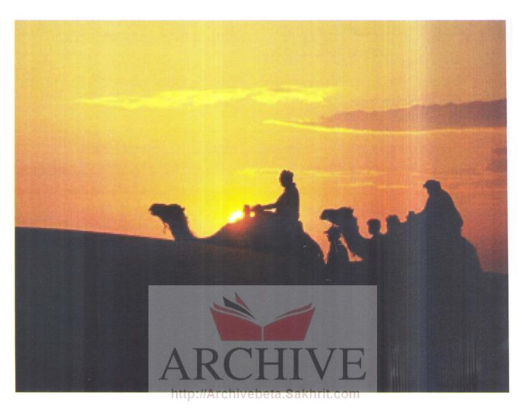


يكشف الجدول أعلاه عن حجم الوافدين وما تساهم به السّياحة الصّحراويّة في الدّخل الوطني وما تمثّله من عمود فقري في الاقتصاد المحلّي والوطني على السّواء. وفي الوقت نفسه نلاحظ التّراجع المخيف نتيجة الانفلات الأمني وعدم الاستقرار وما يسبّبه ذلك من كارثة اقتصاديّة.

وبقدر ما نلاحظ الحضور الأجنبي للسّياح، فإنّنا نلاحظ الغياب المهول للعنصر العربي في الحركة السّياحيّة المبرمجة من وكالات الأسفار والرّحلات الخاصّة. ويكشف الجدول الآتي هذا الغياب التّام للسّائح العربي والإفريقي.

	2010		2011	
	الوافـدون	اللّيالي المقضّاة	الوافـدون	اللّيالي المقضّاة
تونسيون بالخارج	163	227	356	452
ليبيـــون	1366	1523	141	208
جزائريون	340	472	44	70
مغاربـــة	84	97	23	29
الشّرق الأوسط	155	266	07	07
أفارقـــة	519	647	138	140





يكشف الجدول عن الفارق الشاسع بين الوافدين الأجانب والوافدين العرب والأفارقة من الآلاف إلى المئات إلى العشرات وهو ما يستوجب ضرورة العناية بالتوجه قصد تشجيع السياحة العربية عبر تنظيم الرحلات والمساهمة وتذليل الصعوبات التي تحول دون اهتمام السائح العربي بالرحلات المبرمجة أو الخوف من المغامرة بالسفر إلى تونس نتيجة الصعوبات المادية والقانونية...

الرحلات السياحية :

تعتبر الرحلات السياحية حجر زاوية في موضوعنا فقد كشفت الاحصائيات الجملية لسنة 2011 عن أهميتها واستقطابها عددا لا بأس به من الوافدين من مختلف الجنسيات للتنشيط بواسطة الكواد أو عن طريق رحالات الأسفار.

فمراكز التنشيط بواسطة الكواد سجلت 23 رحلة ل 224 وافدا قضوا 708 ليلة وكانوا من جنسيات مختلفة، احتل الفرنسيون المرتبة الأولى بعدد 141 مشاركا يليهم الألمان 48 مشاركا والايطاليون 30 مشاركا والأسبان 3 مشاركين. في حين لم يمثل التونسيون إلا بمشاركين اثنين. فكان عدد المشاركين 224. وهو ما يستوجب الاهتمام بهذه الرياضة في بلادنا لما تمثله من أهمية في الترفيه واكتشاف مغاور الصحراء وجمال رمالها

الذهبية وهوائها النقي بعيدا عن ضيق المدينة وضغطها وجلبتها.

أما وكالات الأسفار فقد سجلت عددا ملفتا للنظر للوافدين على الصحراء التونسية والجدول التالي يبين لنا ذلك :

الاحصائيات الجملية لسنة 2011	
عدد الوافدين	5098
عدد الليالي المقضات	20886
معدل الليالي لكل مشارك	411

يعتبر هذا العدد في غاية الأهمية ويستوجب مزيدا من التشجيع لمزيد الإقبال عليه، هذا إذا علمنا أن الرحلات المنظمة بين 13 جانفي ومارس 2011 لم يقع تأشيرها وإنما اكتفت مصالح المندوبية الجهوية للسياحة بقبلي بإعلام المصالح المختصة فحسب.

التظاهرات الرياضية ذات الخصائص السياحية لسنة 2011 يعتبر هذا النوع من التظاهرات العمود الفقري للسياحة الصحراوية. أيضا فإننا كثيرا ما نلاحظ هذه التظاهرات في جهتنا دون أن نعير لها أهتماما وكنا نعتبرها تظاهرات عرضية بغاية الترفيه والتجوال في ربوعنا فإذا بالجدول التالي يكشف لنا عن أهميتها وعن استقطابها لعدد كبير من الوافدين بمارسون رياضات عديدة ومتنوعة شملت 11 تظاهرة أهمها «رالي تونس» الدورة 28 ضمت 26 مشاركا وماراطون بين الواحات الدورة 15 ضمت 36 مشاركا.

ورالي رايد تونس يربط صحراء ولاية قبلي بتطاوين الدورة الثالثة ضمت 300 مشارك والجدول التالي يكشف لنا عدد التظاهرات والوافدين بين سنتي 2010/ 2011.

السنة	عدد التظاهرات	عدد المشاركين
2010	18	11043
2011	11	10090

وهو ما يبين التراجع الواضح في عدد التظاهرات والوافدين وهو ما تتطلب ضرورة العناية بهذا النوع من السياحة ذات وظائف عديدة تحققها للسائح وللإقتصاد الوطني فهي تمثل ثروة اقتصادية لا يستهان بها في المنتوج السياحي الصحراوي...

II ـ آمال السياحة الصحراوية :

1) المشاريع في طور الانجاز :

هذه المشاريع ولئن وقع تقدم هام في إنجاز الأشغال إلا أنها تبقى من آمال السياحة الصحراوية وآفاقها في دعم المنتوج السياحي الصحراوي واستقبال أكثر ما يمكن من الوافدين والسياح، ويبين الجدول التالي أهمية هذه المشاريع :

المشروع	المكان	الصنف	طاقة الإيواء	قيمة الاستثمار	نسبة تقدم الاشغال
بناء نزل أوفري	دوز	نجوم03	سرير150	م4	75%
	دوز	نجوم03	سرير150	م2	70%

2) تجاوز بعض الاشكاليات والعراقيل في القطاع السياحي بالجهة :

لئن تبين ما تحققه السياحة الصحراوية من نتائج مشجعة ومدعمة للقدرة التنافسية للمنتوج السياحي التونسي فإنها لا تزال تشكو من بعض النقائص والعراقيل والاشكاليات نأمل تجاوزها لمزيد دعم هذا القطاع الحساس والمهم وتتلخص في ما يلي :

ـ نقص المخزون العقاري قصد مجابهة الطلب المستقبلي (للمستثمرين في المجال السياحي)

ـ لا تزال السياحة الصحراوية سياحة عبور (قصر مدة الرحلة)

ـ ارتباط السياحة الصحراوية بالسياحة الشاطئية.

ـ عدم مشاركة أصحاب وكالات الأسفار ومديري النزل في الجهة في المعارض الدولية التي يشارك فيها الديوان الوطني للسياحة رغم مراسلتهم من قبل مصالح المندوبية في الغرض..

ـ غياب عنصر الابتكار في مجالي التنشيط والترفيه.

ـ ضعف تاطير المؤسسات العاملة في مجال الترفيه وقلة مراكز التكوين التي تهتم بهذه المهن.

ـ عدم احتكاك السائح بالمحيط الاجتماعي لمعايشة العادات والتقاليد وخاصة أنماط الايواء الجديدة التي تساهم في ذلك كدور الضيافة والإقامات الريفية.

ـ قلة التظاهرات الثقافية التي تساهم في التنشيط السياحي

ـ تلوث بعض المناطق العمرانية والمسالك الصحراوية بالفضلات.

ـ انتشار ظاهرة مهنة الدليل السياحي دون ترخيص.

ـ إيواء السياح بمساكن غير مرخص لها.

3) آفاق القطاع السياحي وآماله بالجهة :

للمحافظة على استمرارية المنتوج السياحي الصحراوي وديمومته يجدر العمل على توظيف كل الإمكانيات الطبيعية والثقافية والحضارية بالجهة قصد إبرازه كمنتوج مستقل عن السياحة الشاطئية وذلك من خلال :

ـ توظيف مخزون المياه المعدنية في السياحة الاستشفائية (حوالي 238 م^3) وهو ما يمثل حوالي 30.5 % من مخزون الموارد العميقة بالجنوب التونسي.

ـ التنسيق مع المؤسسات الترفيهيّه في المجال الشبابي والثقافي والاجتماعي لجعلها تساهم في الترفيه السياحي.

تذليل الصعوبات في ما يخص تغيير صبغة الأراضي الفلاحية لاستثمارها في بعض الإقامات الريفية والمخيمات السياحية واستغلال الواحات في التنشيط السياحي.

ـ ترميم المواقع الأثرية وتهيئتها وذلك قصد تنويع المنتوج السياحي ونذكر منها خاصة الآثار الرومانية بتلمين والبلدة القديمة بزعفران ومدينة قبلي القديمة والقصر الروماني الأثري بقصر غيلان.

ـ مزيد التعريف ببعض المناطق بالجهة والتي تتميز بمناظر طبيعية خلابة ونذكر منها المنطقة التابعة لولاية قبلي من شط الجريد ومحمية الجبيل والكثبان الرملية الصلبة بالدبابشة ومنطقة حويضات الرشاد بدوز الشمالية والعين الطبيعية برأس العين ومدينة قبلي القديمة ورأس العين بقبلي.

ـ تكوين الإطار البشري المؤطر لرحلات السياحية الصحراوية من خلال وضع برامج تكوينية بالتنسيق مع الأطراف المعنيّة وذلك قصد الترفيع في نسبة رضاء الحرفاء والضمان نسبة عودة أفضل.

- تشجيع السياحة الداخلية عن طريق تنظيم رحلات مدرسية أو أسرية في بعض المناسبات مثل المهرجان الدولي بدوز وذلك لفك العزلة والتهميش على المنطقة.

- بناء مطار في دوز أو مركز الولاية لتجاوز شبح المسافة المخيفة بين العاصمة والصحراء سواء للوافدين الأجانب أو من كافة تراب الوطن.

- التشجيع على ممارسة الرياضيات المبتكرة بالجهة مثل التزحلق على الرمال التي صارت تشهد أعدادا متزايدة من المشاركين وسياقة الدراجات الهوائية وركوب الكواد لرؤية المناطق التي تمكن من الالتصاق أكثر من الطبيعة والتمتع بجمالها وركوب الطائرات الخفيفة ذات المحرك والقيام بجولة في أطراف الصحراء فضلا عن ركوب الجمال والخيول.

- التخفيض من تكلفة الرحلات بوضع أسعار محسوبة تساهم في إقبال المزيد من الوافدين الأجانب وأبناء الوطن وحتى أبناء الجهة والولايات المحيطة بها.

الخاتمة :

تبدو السياحة الصحراوية بناء على ما تقدم من معطيات دقيقة وتقارير شاملة قام بها الديوان الوطني التونسي للسياحة بالمندوبية الجهوية للسياحة بجهة قبلي (ونشكرهم على حسن التعاون) في غاية الأهمية لما تقدمه من منتوج سياحي صحراوي يساهم في دعم الإقتصاد الوطني بما تشمله من ثروة طبيعية وبيئية وتراث حضاري وفلكلوري تتسم به الجهة دون سواها وهو ما يطبع خاصية الجنوب التونسين عموما قرب المسافة بمعدل 100 كلم يفصل بين مختلف الولايات فإن لكل منطقة سماتها وخصائصها مثل تطاوين وقبلي وقابس وقفصة وتوزر وهو ما يجعل السائح يكتشف خصائص عديدة في المناطق رغم أهميتها تبقى في حاجة إلى عناية أكبر ودعم وتشجيع للنهوض بالاقتصاد الوطني وتطعيم الذاكرة الشعبية والالتصاق بالوطن ،وترغيب السائح الأجنبي أو من عامل ثراث الوطن في العودة وتصبح السياحة عادة محمودة تقطع مع التهميش والصدود عن هذه المناطق. .سيما جهة قبلي.

الرّؤساء العرب الشّباب وخيبات الأمل

المهدي عزوز / باحث، تونس

مقدمــة

كان حلما ذاك الذي داهمنا ذات صيف أو ذات شتاء ونحن نتتبع مجريات السياسة الدولية وبعضا من وقائع السياسة العربية التي لا تغري عادة بالمتابعة، لفرط ما ترددت فيه تلك السياسة من قصور وضعف وتفريط بالحقوق وعجز على التحكم في المبادرة وامتلاك ناصية المصير، فهي سياسة دون السياسة، أو حكم دون مقومات الحكم، فكأننا لم ندخل كعرب زمن السياسة بعد، ولكننا على أية حال لم نستطع أن نقاوم إغراء بالأمل بدأ يلوح من خلال صعود جيل جديد على مستوى كرسي القيادة والزعامة. وهي ليست المرة الأولى التي علقنا فيها أملا على حاكم عربي، تماما كما علقت أجيال قبلنا آمالا على رؤساء آخرين من مثل الرئيس المصري جمال عبد الناصر والعاهل السعودي الملك فيصل بن عبد العزيز... وآخرين. لقد كان ذلك حين صعد الرؤساء العرب الشباب بالتواتر، في فترات متلاحقة من تاريخنا المعاصر، وتحديدا على امتداد عشرية التسعينات ومفتتح الألفية الثالثة.. الأمير حمد بن خليفة آل ثاني في قطر، والملك عبد الله الثاني بن الحسين في الأردن، والشيخ حمد بن عيسى آل خليفة في البحرين، والملك محمد السادس في المغرب الأقصى، والرئيس بشار الأسد في سوريا. قلنا - والآمال العراض تحدونا - أن هناك تحولا على المستوى العربي أصبح آنذاك آخذا في التبلور، وهو إن حصل سيكون ولا شك متعلقا بتعاطي الرموز السياسية الجديدة مع الشؤون العامة للجماهير العربية، المتعطشة بفعل ذلك التصحر التاريخي الكبير، لقيم الحق والعدل والحرية، وكذلك بتعاطيها مع الهموم العامة للأمة، تلك الأمة التي غُبِنَتْ دهرا طويلا من الزمن، بفعل الخيبات والهزائم المتراكمة وانسداد الأفق، فأصبحت على امتداد رقعة الوطن الكبير متعطشة للتحرر والانعتاق، وبناء استقلالها الذاتي بعيدا عن الوصاية وإرادة الهيمنة الخارجية وقدر الإلحاق الحضاري. وذلك التحول إن قدر له أن يكون، فسيتجلى ولا شك في درجة ما من تبني الرسمية الشابة لذلك النزوع

التلقائي للبلاد والعباد نحو قيم الحرية والتحرر، وسنلمس ذلك التحول في الرؤية والآليات ونظرية الخلاص القومي، ولم لا التأسيس لمرحلة جديدة نقطع فيها مع حالة الانحطاط الحضاري، ونتقدم ما أمكن باتجاه الاستحقاقات التاريخية لأمة تريد إعادة ترتيب أوضاعها والشروع بالوجود. . .

ومنذ البداية يستوقفنا السؤال المنهجي. . الرؤساء العرب الشباب، من هم؟ ومن أين جاؤوا؟ وكيف جاؤوا؟ وإلى أين هم بنا ذاهبون؟ وهل أصبنا حين راهنا عليهم أم أننا إزاء خيبة أخرى تنضاف إلى خيباتنا الكُثّر؟

أولا : الرؤساء العرب الشباب وشرعية التوريث

لقد افتُتِحَ العهد الشبابي العربي من عمق الخليج العربي، الذي تُعْرَفُ بنيته السياسية بالكثير من الاستقرار والثبات، والنزعة المحافظة، دشنه الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني أميرا على دولة قطر في السابع والعشرين من حزيران سنة 1995، عن عمر يناهز الثالثة والأربعين، وهو المولود في الفاتح من جانفي 1952، ثم تلاه عبد الله الثاني ابن الحسين ملكا على الأردن في السابع من يناير سنة 1999، عن عمر يناهز السابعة والثلاثين، وهو المولود في الثلاثين من يناير 1962، وربما احتفل بعيد ميلاده ذلك العام بعد بضعة أيام من يوم "الجلوس الملكي"، وأعقبه على العرش الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة أميرا ثم ملكا على البحرين في السادس من مارس سنة 1999، عن عمر يناهز التاسعة والأربعين، وهو المولود في الثامن والعشرين من يناير سنة 1950، وجاء محمد السادس ملكا على المغرب الأقصى في الثالث والعشرين من يوليو سنة 1999، عن عمر يناهز السادسة والثلاثين، وهو المولود في الحادي والعشرين من أغسطس سنة 1963، وبعد هؤلاء جميعا حل بشار الأسد رئيسا على الجمهورية العربية السورية في العاشر من يوليو سنة 2000، عن عمر يناهز الرابعة والثلاثين، وهو المولود في الحادي عشر من سبتمبر سنة 1965.

إننا إذا نظرنا إلى هؤلاء الوافدين الجدد من وجهة نظر البيئة الجغرافية للأمة العربية، قلنا إن هناك اثنين منهم ينحدران من منطقة الخليج العربي، واثنين منهم ينحدران من منطقة الشرق الأوسط، وواحدًا من المغرب العربي، أما من حيث الخارطة العمرية فقد تراوحت أعمارهم بين الرابعة والثلاثين والتاسعة والأربعين، ولاشك أن لكل عمر همومه، ولكن هل يمكن أن تكون هموم الزعيم غير هموم الوطن؟

إن المهم عندنا أننا مع نهاية الألفية الثانية كنا نودع خمسة "عجائز" شاءت الأقدار أن يفارقوا دنيا السياسة، لنستقبل بعدهم خمسة رؤساء في عمر الشباب، كان لكل صعود قصته الخاصة، وإن جمعت بينهم بعض الملامح. لقد استمد هؤلاء الرؤساء الشباب مبررات صعودهم من رصيد عائلات سياسية تاريخية حكمت بلدانها لعقود طويلة من الزمن، تمرست خلالها بتقاليد العرش، فأعادت إنتاج نفسها، وجددت دماءها، بما يخدم استمرارها في الحكم، واستمرار الأنساق القائمة في الواقع، وقد كانت خلال فترات نفوذها غالبا ما تتكئ على الاعتبار الديني أو على نضالها التاريخي . إنهم رؤساء منذ أن كانوا نطفا في أصلاب آبائهم. وفي العموم لقد جاء رؤساؤنا الجدد في أغلبهم بناء على نزعة التوريث التي غاب عنها مؤسسها التاريخي، وحضر أدهى دهاة العرب، كذلك يقول تاريخنا السياسي حين كان معاوية ابن أبي سفيان يستجيب لنصيحة

المغيرة ابن شعبة، فيأخذ البيعة ليزيد قبل موته، ويُثَبِّتُ المغيرة في منصبه، محض توازنات اقتضتها المصالح الذاتية التي لا تعكس دائما الحرص على إنفاذ مصالح الأمة، ولم يكن الناصح ولا المنصوح يعرف أنه بذلك الإجراء السلطوي، كان يسنّ سنة سيئة في تاريخنا السياسي هي "الملك العضوض" على حد تعبير الحديث النبوي، ويؤسس للحاكم البديل عن الأمة في تمثل دينها وسياسة دنياها. فجاء بشار ليعتلي عرش الجمهورية العربية السورية، خلفا لوالده الرئيس البعثي حافظ الأسد، بعد عملية جراحية طالت الدستور السوري نفسه فطوعته للملابسات الجديدة، ولسنا ندري إن كان في الأيديولوجية البعثية ما يبرر مقولة التوريث أصلا، وجاء الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة ليرث أباه في البحرين، تماما كما جاء الملك عبدا لله الثاني مكان الملك حسين، وجاء الملك محمد السادس مكان الملك الحسن الثاني، وفي الحالات الثلاث، كان الوافدون الجدد وطواقمهم النصوحة أوفياء لنمط في الحكم يقول بالتوريث واحتكار العائلة للعرش، وللتاريخ فإن مسألة التوريث هذه لم تعد تختص على الأقل في نسختها العربية فقط بالأنظمة الملكية، بل طالت حتى الأنظمة الجمهورية التي تحولت في غفلة من فقهاء القوانين الدستورية، أو ربما في تحدّ لهم، إلى أشبه ما يكون بالأوليغارشية الملكية التي يرث فيها الابن البكر أباه الزعيم، وإذا كان "الملوك أشباه الآلهة" كما يقال، فلاشك أن الابن من صلب الآلهة، سيتأله ولو بعد حين. ولئن تأخرت المسألة في بعض البلدان العربية، طبعا في انتظار قدر الموت، أو أحيانا أخرى في انتظار إنضاج الفرص السانحة، فإن النوايا والخطط كانت دوما جاهزة للتنفيذ. ولكن ذلك الانتظار لم يمنع غالبا بروز ملامح النخبة الجديدة، أو أخذ "البيعة" تحت الطاولة. لقد كان صدى أسماء أبناء الرؤساء، خلفاء آبائهم، يتجاوز أصداء أسماء الرؤساء أنفسهم، فمن عدي صدام حسين حتى محمد زين العابدين ذي السنوات المعدودات من العمر، مرورا بعلاء وجمال، وسيف الإسلام... وآخرين، كان الرئيس العربي يلد مشروع استمراره بأي ثمن، إنه يحكم حيا وميتا، فلكل رئيس نجله أو نسخته، أو رئيس مع تأجيل التنفيذ، وقد أصبح ذلك الأسلوب في الحكم عبر الزمن في عداد المسلّم به، فلا فكاك من ذلك النمط مهما توفرت وتعددت أسباب الفكاك، إنه يُطبَخ على نار هادئة في انتظار أن يتجرع الحاكم بأمره كأس الموت الزؤام. فحين قضى الصف الأول صعد الصف الثاني الذي كان يحمل صفة ولي العهد، وذلك على قاعدة "مات أبي فدفنت ولي العهد"، تلك القاعدة التي قالها الملك الحسن الثاني حين آل الأمر إليه، وفي كل تلك التحولات كانت حكمة الموت التي لا راد لها، هي وحدها القادرة على صنع الحقائق الجديدة، أما في قطر فقد كان الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني يجازف في إجراء نوعي بوضع حد لحكم أبيه مدفوعا بطموحاته الشخصية، ومستفيدا من بعض التوازنات الداخلية داخل قطر والعائلة.

ولكن هل كان الرؤساء الجدد قادرين على أن يلعبوا المقابلة بشوطيها؟. وهل كانوا قادرين على إحداث اختراق ما في جدار العجز الرسمي العربي؟ باختصار هل كانوا قادرين على ترجمة آمالنا أو ما أملناه من صعودهم، وإعطاء الأمة المترقبة فرصة للخلاص من واقع الغبن والتقهقر والانحطاط؟

ثانيا : الرؤساء العرب الشباب وإرهاصات الصعود

لقد تميزت عشرية التسعينات بالتحولات المتسارعة التي مسّت التوازنات الدولية ومجريات

الصراع، كما شملت المصادرات النظرية والمقاربات الأيديولوجية والمفاهيم الإجرائية وكل الرؤى والأنساق التي حكمت العالم ما بعد الحرب العالمية الثانية. فمن يالطا إلى مالطا كانت الإنسانية تلد نظاما دوليا جديدا وتئد آخر، وكانت أوربا الشرقية التي رضخت للأحزاب الشيوعية الشمولية ما يقرب من سبعين سنة تأخذ المبادرة. وفي حين كان العالم يشهد ديناميكية استثنائية في تلك المرحلة، كان العرب هم الدائرة الأكثر ضعفا والأكثر محافظة، فضيعت المنطقة العربية على نفسها فرصة التقاط أنفاس تلك الثورات التي نجحت في تصفية الأنظمة الدكتاتورية وأسست لأخرى لا تتصادم مع المعايير الدولية في الديمقراطية وحقوق الإنسان والحكم الرشيد. لقد تأخر العرب عن استثمار تلك التحولات الجذرية، فتأخرت ثورتهم عن ثورة أوربا الشرقية أكثر من عشرين سنة، ولم يكونوا قادرين مثل كل الشعوب الحية على فرض أجندا إصلاحية تنسجم مع متطلبات المرحلة. وبالإضافة إلى النزعة المحافظة فقد تميزت البيئة السياسية العربية بتفاقم الخلافات البينية العربية خاصة بعد زلزال حرب الخليج الثانية، مما عمق العجز ووسع من دائرة التنافر، وأصبحت جامعة الدول العربية، ذلك البيت العربي الذي لم يعد جامعا للعرب، قاب قوسين أو أدنى من الانهيار. وفي ظل تلك الأوضاع كانت القضية الفلسطينية تخسر عمقها العربي، فتذهب القيادة الفلسطينية ودول الطوق العربي إلى مؤتمر دولي للسلام، أضفى على الاحتلال الصهيوني شرعية عربية طالما تمنّاها، بعد أن أعطاه مؤتمر قصر الصنوبر بالجزائر سنة 88 شرعيته الفلسطينية، تماما كما كانت الأمم المتحدة تكسبه شرعية دولية بعد قرار التقسيم سنة 48. وقد اتسعت دائرة الاستهداف الدولي، حين نشطت المشاريع الدولية والإقليمية قصد المزيد من الاستثمار الاستراتيجي في حالة الضعف العربي، وكانت حرب العراق 2003، وأصبح الإشراف على حظوظ المنطقة العربية يتم من داخل المنطقة نفسها، وصيغت المنظومة الأمنية للخليج العربي والشرق الأوسط على أساس الوجود الأمريكي الدائم، كإحدى النتائج المأساوية التي استتبعتها حرب الخليج الثانية. وهكذا طيلة عشرية من الزمن كانت البيئتان العربية والدولية، كإطار شديد التعقيد تَنَزّل فيه صعود الحكام العرب الجدد، تتطلبان فائضا قياديا في الفهم والإرادة والأداء. وعلى الرغم من تلك التعقيدات فقد كنا متفائلين، لقد قلنا حينها أن هناك إمكانية لأن يحدث ثقب ما في جدار الرعب العربي، لعل أول مظاهره تصفية حالة "الاستثناء الديمقراطي" التي استمرت في الواقع العربي راسخة كالقدر، فهؤلاء الرؤساء من فئة الشباب، هم أبناء عصرهم، لا يعوزهم الطموح، ولا تعوزهم الإمكانيات. هم أصحاب ثقافة محترمة، أغلبهم درس في جامعات أجنبية، وهناك خبروا الديمقراطيات الغربية، وعايشوا الشعوب الحرة وجلسوا إلى النخب، وبناء على كل ذلك من غير المعيب أن نأمل أن تغيرا ما سيأخذ في التبلور، سيحرج الدكتاتوريات العربية الراسخة في الضفة العمرية الأخرى، وقد يذهب بالهوان السياسي العربي أدراج الرياح. وكنا نخاف أن يقع لجم تلك التطلعات الشبابية المفترضة، عن طريق القوى المتنفذة في الداخل، والتي ارتدت إلى المواقع الخلفية كي يتسنى لها الحكم من وراء حجاب، أو عن طريق السلطة الأدبية لدى بعض الرؤساء والملوك العرب، الذين بلغوا في الحكم أرذل العمر، وبدوا أكثر ثقة في التسويق لأنفسهم في الداخل والخارج. وبين مكر الداخل ومؤامرات الخارج- والكل في دائرة المحتمل- كنا نخشى أن يقع التعريض بموجب كل ذلك، لذلك الأداء السياسي الشبابي المفترض، وتقديمه للناس على

أنه محض انتحار سياسي ليس جديرا بالإغراء، خاصة وشيوخ السياسة العربية سيحرصون على إبراز خبرتهم ومعرفتهم بشؤون الحكم والسياسة والعلاقات الدولية كلما تسنى لهم ذلك، للتأكيد على أن كل تحويل لزاوية النظر في السياسة العربية باتجاه القضايا الحارقة، أو باتجاه الاعتماد على الأساليب غير المزكاة دوليا، هو مغامرة غير مضمونة العواقب، وأن أي تعديل في مزاج الخنوع العربي، أو أي تنويع في الأداء السياسي، إنما هو قفز في المجهول، وهو إن حصل سيكون الوليد الشرعي للطفولة السياسية للوافدين الجدد.

وبقطع النظر كيف جاء رؤساؤنا الجدد، أو كيف وقع التسويق لهم في الداخل والخارج، فقد كانوا كتلك القشة في المثل التونسي، وكنا نحن الغارقين في المثل نفسه (1)، والترجمة السياسية لتلك القشة في الواقع، هي تحول سوريا إلى ركن أساسي في جبهة الممانعة العربية، احتضنت في جزء كبير منه بعضا من هموم المقاومة، كما افتتح العهد السوري الجديد بـ«الربيع الدمشقي»، على أمل إرساء دولة الديمقراطية والشراكة السياسية والمواطنة. وجاءت المبادرة القطرية لتأذن بولادة قناة الجزيرة كاختراق غير مسبوق لجدر الصد الإسمنتي في دنيا الإعلام السلطوي العربي، والدعاية الخشبية المتصحرة، تماما كما كانت أول صحيفة عربية تصدر في القاهرة، ولتأذن من جهة أخرى بولادة الدبلوماسية القطرية النشيطة التي أخذت على عاتقها إخماد بؤر التوتر التي بدأت رقعتها على المستوى العربي في الاتساع. وفي المغرب الأقصى شاءت القدرة الملكية أن تتكرم على الشعب المغربي بإضفاء جرعة من الديمقراطية على الحياة السياسية أتت بالكثير من المغضوب عليهم إلى دوائر الحكم والسياسة، بل نال حتى بعض الإسلاميين جزءا من بركاتها، في وقت كان إخوانهم في البلدان المغاربية المجاورة يعانون المشاريع الاستئصالية التي وصلت حد تهديد السلم الأهلي وتهديد الوجود، وقد افتتح الملك المغربي عهده بفتح السجلات القديمة لدكتاتورية أبيه، وحاول مسح الطاولة المغربية مما ران عليها من تركة السجون والمنافي والحصار والفقدان المشبوه، وأقر خطوات جريئة للعدالة والإنصاف. وفي البحرين كان الملك الشاب يفتتح عصره بمرحلة انفراج واعدة سماها البعض «عام الحلم» (2)، وهي المرحلة التي عرفت تسريح مساجين الرأي، وعودة المنفيين، وإلغاء محكمة امن الدولة وكل القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات، كما وقع إبطال إجراءات حل مؤسسة المجلس الوطني أو البرلمان التي اتخذها صاحب الجلالة القديم سنة 1975 بدعوى تعطيل عمل الحكومة. كما رفعت التضييقات عن العمل السياسي والمدني، وتشكل نسيج جمعياتي ناشط، وكان تشكيل لجنة وطنية لصياغة ميثاق العمل الوطني، خطوة عملاقة على درب الإصلاح، وبدا البحرين سائرا باتجاه استعادة دستور 1973 والتأسيس لملكية دستورية ديمقراطية.

لقد كانت كل تلك البدايات تستحق التثمين، ولكن هل هذه كل الحكاية؟

ثالثا: الرؤساء العرب الشباب والآمال العربية المغدورة

إن دولة الرؤساء العرب الشباب في الانعطافة التاريخية التي أسست لها، هي كدولة الاستقلال تماما. تلك الدولة التي طرحت على نفسها إنفاذ مشاريع التنمية والتحرر والتأسيس للديمقراطية السياسية والمواطنة، تحت الراية السيادية لدولة

الاستقلال الظافرة، فجاءت خططها استجابة للتحديات الماثلة في واقع ما بعد الاستعمار، التنمية ردا على التخلف، والتحرر ردا على الاستعمار وتصفية لذيوله، والديمقراطية ردا على غياب المؤسسات السياسية والحكم الرشيد، ولكن ما خلناه فجرا لم يكن إلا بداية العتمة، لقد غادرنا الاستعمار المباشر لنستفيق على خديعة الاستعمار الجديد، وكانت النخبة الحاكمة الصاعدة مع حكومات الاستقلال مجرد استمرار للآخر داخل الذات، أو هي الوكيل المفوض لتمرير مشاريع التغريب والتبعية والإلحاق الحضاري، وخرج الزعيم الملهم أو القائد المعلم أو المجاهد الأكبر كصنم يحاكي في هالته الآلهة، وعند تلك الصنمية ضاعت تفاصيل القضية، وتأبد الواقع القائم، وكانت خيبات الأمل المتراكبة التي وجدت صدى لها في الحركات الاحتجاجية، والتنظيمات السياسية المعارضة وتيارات النقد والنقض، وغيرها. كذا كان الرؤساء العرب من جيل الشباب، لقد جاؤوا هم أيضا من رحم الاستعمار، ولكن هذه المرة نحن إزاء الاستعمار الجديد في نسخته المعولمة، والذي لم يكونوا في تركيبتهم النفسية أو قاعدتهم البرنامجية ثورة ضده أو ردا عليه، لقد حضرت لديهم شعارات وغابت أخرى، غابت شعارات الوحدة والتحرر التي ورثناها عن الأجيال السابقة، كيف لا وقد اندثرت جبهات الصمود العربي التي لم تكن تحاكي دائما مزاجا عربيا يتصف بالصمود، وانهار النهج الثوري تماما عبر النكبات العربية المتواترة، وحضرت الواقعية السياسية التي أسلمت فلسطين لمثواها الأخير. والوحدة والتحرر كأيقونات للخمسينات والستينات لم تعد عندهم قادرة على التعبئة والاستنفار، فلا بد من متكئ جديد، فارتفع لأجل ذلك منسوب الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان. الحداثة لغة العصر، أو تذكرة العبور للأزمنة المعاصرة التي لا يمكن أن ندخلها إلا بعد اقتطاعها. والديمقراطية ذلك النمط الذي سوق لذاته، فاخترق الخصوصيات والتواريخ، وقدم نفسه في عالم الفساد السياسي والمالي والإداري، على أنه الحل السحري، أو هو «الشكل النهائي للحكومة البشرية» على حد تعبير فوكوياما. وحقوق الإنسان التي مثلت ضرورة حيوية للحسم مع عهود امتهان الكرامة البشرية للمواطن العربي، وإحداث نقلة نوعية تأخذ بالمشترك الدولي أو الإنساني، فتصون الذوات وتقطع مع ممارسة التعذيب وهرسلة المعارضين، وكل صنوف التضييق وأنواع الحصار. وقد التقطت الرؤية العربية الفتية تلك القناعات على أمل إحداث السبق عن سابقيهم، وإحداث مركز ثقل سياسي جدير بالاحترام. إنها القواعد الأساسية التي جيء بها لتدشين المراحل الجديدة، التي أملنا من خلالها إحداث التحول النوعي قيميا ومؤسساتيا، وكان الرؤساء العرب الشباب إزاء كل تلك الآمال الجماهيرية العريضة بمثابة فرس الرهان الذي لا يقبل الخسارة في السباق. تلك هي الأرضية الأيديولوجية للقادمين الجدد، يبقى أن نختبر تلك القواعد العامة في الممارسة السياسية على المستويين الدولي والداخلي..

في إطار العلاقة بالسياسة الدولية نرى أن الخلاف السوري السعودي، أو الخلاف القطري المصري هو أساسا خلاف بين نوعين من الأداء السياسي والاستراتيجي منظورا إليهما من زاوية التعامل مع حقائق الواقع العربي الجديد، تلك الحقائق التي فرضها صعود قوى المقاومة من جهة، ومن جهة أخرى حتمها السؤال الملح عن كيفية التعاطي مع درجة اختراق المنطقة من طرف

القوى المتنفذة في العالم، ففي الوقت الذي ظلت فيه القوى العربية التقليدية محكومة في أدائها السياسي والدبلوماسي بالسقف الأمريكي، لم تجد البراغماتية الشبابية مانعا من تجريب ضروب من المناورة وصلت حدّ ليّ الذراع مع الفاعل الدولي، ويظهر ذلك في التعاطف السوري مع قوى المقاومة، وتحمل قطر لجزء من أعباء غزة المحاصرة، إنها الانحيازات الجديدة التي ظلت ضعيفة لدى الفئة الأخرى من الصاعدين الجدد، الذين خيروا الانحياز إلى السلام المزعوم، والتطبع بطباع العجائز. وقد كانت تلك التداعيات قادرة على فرض حقائق جديدة ساهمت في إفراز حالة من الفرز السياسي والاصطفافات الإقليمية التي كان قطباها جبهة الموالاة في مقابل جبهة الممانعة، وتجد تلك الاصطفافات تجلياتها الأبرز في ذهاب الجامعة العربية إلى مؤتمرين مختلفين عقب الحرب الإسرائيلية على غزة 2008/ 2009، بأجندات جد متناقضة، واحد في الكويت لترسيخ خط "الواقعية السياسية" وإجراء بعض المصالحات الهشة على هامش المؤتمر، وآخر في قطر لترسيم خط الممانعة، لم يجد حرجا في استدعاء المطلوب رقم واحد للكيان الصهيوني، الأستاذ خالد مشعل رئيس المكتب السياسي لحركة حماس، يرافقه كل من رمضان عبد الله شلح الأمين العام لحركة الجهاد الإسلامي، وأحمد جبريل أمين عام الجبهة الشعبية القيادة العامة. ومن هنا فإن المنظور الإقليمي والإستراتيجي كرافعة لمجمل السياسات العربية لم يعد محل تجانس بين خطين في السياسة العربية، خط يعتبر أن موازين القوى ليست في صالح انعطافة عربية حاسمة، من شأنها أن تفرض على القوى الدولية المتنفذة احترام الحقوق التاريخية للأمة، وهو لا يعتبر أن بعض الأوراق العربية السياسية والإستراتيجية قادرة على تعديل الموازين أو قابلة للتوظيف الضاغط في دنيا الدبلوماسية. وخط آخر يعتبر أن هناك منزلة بين المنزلتين، أي أنه بين اختلال موازين القوى كما هي الحالة الراهنة، وبين تعديل تلك الموازين تمهيدا لعلاقات دولية عادلة تستفيد منها الأمة العربية، هناك مسافة لا تعبئها إلا المقاومة، إنها منطقة المناورات السياسية والفعالية الميدانية "المحسوبة"، أو هي السير على الحافة الخطرة بين الاستسلام المرفوض والحروب المستبعدة. وبين الاختراق والمخاطرة انحسر التأثير العربي في السياسة الدولية، ولم يعد ينظر إلى المنطقة إلا كموضوع مغر بالاستغلال والنفوذ.

قد يكون لهذه التناقضات في دنيا التعاطي الرسمي العربي مع السياسة الدولية خلفيات أعمق من الاعتبارات العمرية للرؤساء العرب، إنها مقتضيات الانتماء للدولة -الأمة التي انبنت على قاعدة سايكس- بيكو أو على أنقاض مقتضيات الانتماء للأمة. ولعله انطلاقا من تلك الخديعة التاريخية قد تناسلت كل الأزمات المعاصرة. لقد أصبحت للتجزئة في واقع العرب قوانينها العميقة التي من فرط التطبُّع معها، ارتقت إلى مستوى الأصل في الوجود، ولم تعد أبدا في حكم الاستثناء. وهي التجزئة التي أعطت شهادة ميلاد الدولة الوطنية، التي تجاوزنا معها الانتماء السطحي لوعي التجزئة إلى الانتماء العميق، وقد اقتضى عمق الانتماء لتلك الدولة القطرية قتل الإحساس بالانتماء الحضاري والإحساس بالمصير المشترك، وكل عناصر الوحدة والتفاعل الصاهرة، فتلك مقومات لم تعد قادرة على موازنة استحقاقات الدولة التي أصبح لها كيانها الموضعي كوحدة قانونية يرعاها القانون الدولي، علاوة على الهوية والعلم والعسكر. فلا حجة للأمة على

الدولة-الأمة. ومن التجزئة في الحدود تناسلت كل أنواع التجزئة، ولكل حدود همومها، فليست قطر كالمغرب الأقصى، ولا الأردن كالبحرين ولا هذه كتلك. إنها هموم الجغرافيا السياسية للدولة القطرية، بحسب التهديدات التي قد تستشعرها أو التحالفات التي قد تعقدها، أو حتى الأدوار التي تود أن تلعبها، وكل ذلك يحدد درجة القبول الدولي أو درجة التنافر. ولا يفوتنا أن القضية الفلسطينية كانت دائما بمثابة قلب الرحى في السياسة الدولية للعرب، ففي رسم العرب لسياستهم تجاه فلسطين كانوا يرسمون بالتبعية علاقتهم بالعالم، وكثيرا ما كان التعاطي مع القضية المركزية للأمة هو العامل الحاسم في صياغة التوازنات، بل وحتى في استمرار حكومات واندثار أخرى.

لقد قدمت سوريا نفسها تاريخيا على أنها دولة ممانعة، صنعت راديكاليتها الجغرافيا الاستثنائية، ومجموعة التناقضات التي كان لا بد أن تتعايش معها، وكذلك الشعور السوري الدائم بالتهديد. فمن جهة الجغرافيا السياسية تقع سوريا في منطقة قوس الأزمات الذي استقطب، خاصة خلال القرن العشرين، أكثر الحروب الدولية وأكثر الصفقات الإستراتيجية. أما التناقضات التي ظلت تصنع دوائر التجاذب السلبي مع سوريا، فبعضها أساسي قد نهض تاريخيا على قاعدة غرس الكيان الصهيوني في قلب الأمة المنكوبة، وبعضها ثانوي كان صدى لتغريب الجارة المسلمة تركيا باتجاه الغرب الإمبريالي، مقابل تشريق سوريا العربية باتجاه الشرق الاشتراكي، وقد كان لتلك الاتجاهات المتعاكسة تداعيات إقليمية خطيرة وصلت أحيانا إلى حافة الحرب. وأما الشعور الدائم بالتهديد فهو متأت في جزء كبير منه، من سياسة الخنق الإستراتيجي الذي صاغته تاريخيا القوى المتنفذة في العالم، فجاءت الراديكالية السورية أشبه ما يكون برد الفعل الاضطراري، الذي كيّف استراتيجياتها ليكسبها لاحقا القدرة على امتصاص قوة الضغط وعنف الابتزاز. وهكذا جاء انفتاحها على التقاطعات الدولية والتناقضات الإقليمية وعلى واقع المقاومة. وقد أتاحت لها مجريات الصراع الدولي في المنطقة، في العشرية الأخيرة فرصة التنويع الإيجابي في أدائها السياسي والإستراتيجي، فقد أسهمت سوريا بأقدار في إرباك السياسة الأمريكية تجاه العراق 2003، كما صب انتصار المقاومة الميداني في لبنان سنة 2006 في رصيدها القومي، ولم تفوت فرصة استثمارها السياسي لحرب غزة 2008/ 2009، هذا فضلا عن تحالفها الاستراتيجي مع إيران، وبداية الانفتاح على تركيا «العدالة والتنمية» أما من ناحية الأردن فقد مثلت على النقيض من سوريا امتدادا لنهج السياسة الرسمية العربية المؤمنة بالسطوة الأمريكية الصهيونية والمسلمة بحالة العجز العربي، وهي لذلك حافظت على العداء التاريخي مع سوريا بل وقدمت ذلك في إطار طائفي، حيث أن الأردن لم تخف انزعاجها من «الهلال الشيعي» الآخذ في الاستواء كاستتباع للغزو الأمريكي للعراق 2003، وفي عهد الملك الجديد وحتى قبله نشطت فكرة الوطن البديل كحل للقضية الفلسطينية. ولم تتورع الأردن عن طرد قيادة حماس، في وقت تنكبت فيه قيادتها السياسية عن تحمل أعباء تحول الأردن إلى قاعدة خلفية للمقاومة، على الرغم من أن حماس قد جعلت الأرض المحتلة مركز الثقل الرئيسي والأساسي في أدائها الميداني، كمحاولة منها لتحييد المقاومة عن أن تكون ورقة إقليمية قابلة للتوظيف من طرف بعض الجهات الرسمية العربية والأجنبية. ولعله الدرس الذي قرأته حماس في التاريخ الفلسطيني الذي يشهد

على تلك الرهانات الخاسرة كما كان الحال مع تجارب نضالية سابقة، ولم يكن هدف حماس في كل ذلك إلا تأمين موطئ قدم قريب من فلسطين لإدارة نشاطها السياسي والإعلامي، والمساهمة مع الداخل في صنع القرار، وحيث كانت تلك الإستراتيجية تتناقض مع الملك الجديد الذي كان يراهن -مواصلة لنهج أبيه، الملك حسين الذي لم يفارق الحياة إلا بعد توقيع اتفاقية وادي عربة- على مشروع السلام الذي لازال يتمتع لديه بإغراء كبير. ومع انحياز الرسمية الأردنية إلى الجانب الفتحاوي في المعادلة الجديدة، فقد تحول الأردن إلى شوكة في خاصرة المقاومة، لم تسلم منها حتى قوافل المساعدات الإنسانية التي صيرها ناشطون حقوقيون من أقطار عديدة باتجاه غزة المحاصرة، وقد تماهت الأردن في كل ذلك مع الخيار المصري الذي كان مساهما أساسيا في هندسة الحصار. وفي إطار تلك التفاعلات كان مشعل يغادر الأردن باتجاه قطر بحثا عن ملجئ جديد.

لقد تميزت السياسة القطرية باحتفاظها النسبي باستقلالية القرار، واقتحمت السياسة الدولية ربما بأكبر من إمكانياتها، وذلك ما فهمته قطر فسارعت إلى الرفع من رصيدها بتكثيف حضورها في الملفات الحارقة قصد مراكمة التجربة، فقد خرجت بكل جرأة عن التقاليد الخليجية المحافظة، ووسعت من دوائر فعاليتها، مستثمرة عناصر القوة في وجودها، ومستغلة تراجع آخرين في الدوائر العربية الأساسية عن التزاماتهم القومية والإسلامية، واكتسبت لذلك وزنها الدولي رغم التناقضات، ففي الوقت الذي تنتصب فيه قناة الجزيرة على أرض قطر كتجربة إعلامية استثنائية في تاريخ العرب، يتمرأى لك مشهد القاعدة العسكرية الأمريكية في السيلية كالنشاز، وفي الوقت الذي تتبنى فيه قطر الدفاع عن غزة، فإن دبلوماسيتها لا ترى مانعا في الاحتفاظ بنوع من التعاطي مع الكيان الصهيوني، وفي الوقت الذي تدعم فيه المقاومة لا ترى حرجا في تبني "مشروع السلام"، إنها براغماتية مسك العصا من الوسط. والمهم أنها قد مهدت بعد الاستضافة المؤقتة لقيادة المقاومة المطرودة من الأردن للقاء تاريخي بين مشعل والأسد أفضى إلى تمكين المقاومة من مكاتب لإدارة نشاطها الإعلامي والسياسي من داخل الأرضي السورية.

ومشروع التسوية السلمية تقر به كذلك كل من البحرين والمغرب الأقصى، وفي كلا البلدين يحتفظ اليهود بنفوذ غير خاف على أحد، وهم يتصرون لمقولة التطبيع مع الكيان الصهيوني، بل وصل الأمر في البحرين إلى درجة تعيين سفيرة يهودية له في الولايات المتحدة الأمريكية، ربما كان ذلك قائضا في مفهوم المواطنة التي لا زالت تضيق عن استيعاب مواطنيها، كما يعرف عن البحرين شططها لحق عودة اللاجئين، وهو موقف يفتقد الكثير من التوازن، وإلا كيف نطلب من صاحب الدار الذي ما زال يحتفظ بمفتاح بيته، بل ولازالت خارطة بيته تعبئ ذاكرته، رغم عوامل التعرية الصهيونية التي عبثت بطبوغرافيا المدن والبلدات الفلسطينية أن يتخلى عن حقه في العودة؟. ومن جهة التعاطي مع الولايات المتحدة الأمريكية فإن البحرين ترتبط معها بعلاقات واسعة، خاصة على المستوى الأمني والعسكري، بعضها سري وبعضها معلن، وهي تستضيف على أراضيها مقر قيادة الأسطول الخامس الأمريكي، وأما من الجانب الاقتصادي، فإن كلاً من المغرب الأقصى والبحرين ترتبطان باتفاقيات للتجارة الحرة مع الولايات المتحدة

الأمريكية. أمضت البحرين على نسختها دون التنسيق مع دول مجلس التعاون الخليجي، كما أمضى المغرب على نسختها الأخرى دون اعتبار لامتداده الإقليمي في اتحاد المغرب العربي.

وعموما وانطلاقا من مقاربة السياسة الخارجية للرؤساء العرب الشباب يمكن أن نقول إنه كما انعدم الانسجام في الرؤية بين الرؤساء الخمسة، فقد انعدم الانسجام في النتائج والمآلات، وبالتالي جاء التموقع الدولي مختلفا. فقد نجح البعض حيث فشل آخرون، وقد فشل آخرون حيث نجح البعض، وليس هناك فشل بإطلاق أو نجاح بإطلاق. ولنا بعد كل ذلك أن نتساءل.. إذا كان هذا هو حال السياسة الخارجية فكيف كان الأمر مع السياسة الداخلية للرؤساء العرب الشباب؟

إن الدكتاتورية العربية هي أعدل قسمة بين الناس، فعند مربع العرش تتساوى الموالاة مع الممانعة، ويتساوى الرجعي مع الحداثي، ويتساوى الشيخ مع المريد، ويتساوى الشرق العربي مع مغربه، باختصار يتساوى الرؤساء العرب الشباب مع السابقين في دنيا الرئاسة، إلا قليلا. والفرق الوحيد أن القدماء هم قدماء بحكم التاريخ والعقل وصفقات الصعود، أما الجدد فهم أيضا قدماء ولكن قدمهم إنما هو بالتوريث أو بالترويض أو بالعدوى. وإذا استثنينا دولة قطر التي حولها الريع البترولي وحقول الغاز إلى دولة رفاه حيث تتوقع أحدث التقديرات وصول نسبة النمو لديها الـ16%، مما سيساهم في تذويب الانقسامات الاجتماعية، ويزيد حتما في تقليص فاتورة التوترات، فإن الدول العربية الأربعة الأخرى قد فشلت في الاقتصاد والتنمية كما فشلت في السياسة وإدارة المجتمع. وأصبحت قضية الشرعية محل مراجعة وتساؤل، وتصاعد التوتر الاجتماعي والاحتجاج السياسي في مقابل استشراء الفساد والبيروقراطية والسياسات الأمنية المتكلسة وثقافة التخويف، وتحول الوطن إلى مسلخ كبير، وتعالت صرخات المعذبين والمقهورين ولا من مجير، وأصبح الوطن في الذاكرة لا يساوي غير جلاد ومدفن. وهكذا فقد خان الرؤساء العرب الجدد مهامهم التاريخية حين خانوا شعوبهم. وتنكروا للمهام المركزية التي اقتضاها صعودهم النوعي واقتضتها ظروف المرحلة. وكما يقول برهان غليون"إن النخب العربية التي تحكم في أحد أهم المناطق العالمية حساسية تفتقر للشرعية وتنكر على شعوبها أي نوع من الحقوق السياسية بل والمدنية» (3)، ففي سوريا كان بيان الـ99 مثقفا سوريا سنة 2000 بمثابة "صرخة الحرية" التي لم يستمع إليها بشار الأسد إلا قليلا، فقد كان النظام السوري نظاما مغلقا يمسك بكل تفاصيل الواقع، ومقدرات الحياة، ويخشى من أن أي حالة انفتاح قد تذهب بكل قدرته على التحكم، ولذلك أُجْهِضَت حركة المجتمع المدني السوري في بواكيرها ولم تعمر إلا قليلا، على الرغم من أنها كانت أشبه ما يكون بنشاط الصالونات في البيوت العريقة والمثقفة أو الجمعيات الأهلية وبعض المنتديات، ولكن وبمجرد أن بدأت في بلورة مطالبها الأولى في التحول الديمقراطي، كانت تهمة "المؤامرة" جاهزة تنتظر المتهم، وأصبح الإعلام السوري يصور كل نفس معارض على أنه دعوة لعودة الانتداب، والنيل من سياسة الممانعة وصفة الصمود، واستقلالية الوطن. وهكذا أقفل باب الربيع الدمشقي قبل أن يزهر، وأغلقت تلك المنابر الحية النشطة، وعاد القمع للتسيد من جديد. وخاب الأمل. لقد كانت الممانعة في الخارج مبررا سوريا من نوع خاص، للسيطرة على الداخل، إنها مطية النظام المفضلة التي جيرت له

الاستبداد والفئوية والمزيد من الانغلاق. فكأن الممانعة قد أضحت هي الورقة الرابحة في دنيا السياسة والتحكم.

وفي الأردن غالبا ما وصفت سنوات الثمانينات على أنها تمثل سبقا أردنيا على درب الإصلاح السياسي على المستوى العربي، إنه عصر الانفتاح الأردني الذي أضفى جرعة من الديمقراطية على الواقع السياسي، وضمد بعض الجراحات، وأعلن الميثاق الوطني الملكي كإطار جامع لتنظيم العملية السياسية، وقد كان الملك حسين مصرا على دفع عجلة الإصلاح تلك إلى آفاقها الأرحب، فأمن أول انتخابات ديمقراطية عرفها الأردن في تاريخه الحديث أتت ب"جبهة العمل الإسلامي" إلى البرلمان، ولكن التجربة الفتية منيت بانتكاسة كاسحة على الرغم من أنها استقبلت بالكثير من الرضا داخليا وخارجيا، ولم تكن تلك الانتكاسة إلا ثمرة الانخراط الأردني في "مشروع السلام" مع إسرائيل، والذي لن يكون من السهل تمريره في ظل وجود كتلة برلمانية مؤثرة للإسلاميين، فأصيب مشروع الإصلاح السياسي الأردني في مقتل لقاء "اتفاقية وادي عربة" وكان التراجع بعد ذلك، والذي حافظ على نسقه الملك الوريث، الذي عُرِفَ عهده ليس فقط بالأزمات السياسية التي تقتضيها الدكتاتورية ويقتضيها التحكم، بل وكذلك بالكثير من الأزمات الاجتماعية التي كانت النقابات محركها الأبرز. وكانت الخيبة.

أما في البحرين فإن زمن التفاؤل لم يعمر طويلا في واقع البحرينيين الذين سرعان ما أصيبوا بحالة من الإحباط نتيجة للتراجعات الحادة التي قامت بها السلطات البحرينية بعد العهود التي قطعتها على نفسها في التأسيس لملكية دستورية ديمقراطية، مما أشاء بنوع من الخديعة ضد مجموع المعارضات التي باتت تنتظر جنيها لثمار التحول، وفي وقت كان فيه الشعب البحريني ينتظر الإعلان عن العودة للعمل بدستور1973، كان الملك البحريني في الإتجاه المعاكس لانتظارات شعبه يعلن عن صياغة دستور جديد، بالتلازم مع إعلان نفسه ملكا بدلا عن أمير، لتصبح البحرين مملكة بعدما كانت إمارة، ويأتي الدستور الجديد ليكون مقيسا على الشكل السياسي الجديد للدولة والحكم، وليؤخر الحلم البحريني إلى ما شاء الله أن يتأخر. وليأذن باستمرار القلاقل. وتحل خيبات الأمل.

إنه، إذا كان أغلب الرؤساء العرب الشباب لم يرتقوا إلى مستوى تطلعات شعوبهم وآثروا استمرار الأنساق القديمة مع بعض الرتوش والتعديلات المقيسة بما لا يستجيب للهموم العامة للأمة المنكوبة، فقد خيبوا آمالا عريضة علقت على ذلك الصعود. إنهم الدم الجديد الذي ضخ في المؤسسات الهرمة فأعاد لها الحياة بعد فترات الموت السريري، وتلك هي المهمة الرئيسية التي انتدبوا أنفسهم من أجلها، "إحياء الموتى"، كي يعطوا لأنفسهم الشرعية التاريخية التي ترقى فوق كل الشرعيات، وهكذا استنسخت التجارب القديمة في ثوب جديد. وكما أحيوا تلك الرموز فقد أحيوا تلك الأدوات التي اعتبروها دائما حاسمة في استمرار الحكومات القهرية، وهي الزعامة المشخصنة، والمؤسسات الأمنية المتصلبة والأحزاب الحاكمة المتصحرة والإعلام الدعائي الممجوج والمتحجر. وتلك هي أعمدة الحكم الأربعة في السياسة الرسمية العربية العتيدة، دون أن ننسى عمدة الأعمدة وهي الرضا الدولي. وإذا كانت أربع دول عربية من أصل خمسة يحكمها الجيل الجديد تعيش حراكا شعبيا متفاوتا في راديكاليته، فإن ذلك الحراك قد غلبت عليه

شعارات المطالبة بالإصلاح وإسقاط الأنظمة، مما يعني أن قطار الرؤساء العرب الشباب قد حاد عن سكته. وأن ما انتظرته الشعوب العربية من صعودهم بالأمس، قد انكشف اليوم عجزهم عن الوفاء به، فكانت خيبات الأمل التي استحالت إلى محضر إدانة تضافرت فيه كل قرائن الإثبات التي لا تُرَدّ، ضد كل تلك الأنظمة. وتلك هي الثورات العربية في أبهى تجلياتها.

رابعا: الرؤساء العرب الشباب والحراك الثوري

بالأمس كنا نحصي الذين سجنوا أو عذبوا أو قتلوا تحت التعذيب، وكنا نحصي أعداد السجون والمعتقلات ودهاليز المخابرات العربية التي لا تحصى، واليوم في المعارك الحاسمة أصبحنا نحصي عدد الشهداء وبعضا من المعتقلين والجرحى أو من تطايرت بعض أطرافهم نتيجة المبالغة في استعمال القوة، ونحصي الساحات التي رفعت فيها راياتنا، وأسقط فيها طواغيتنا، فمن سيدي بوزيد إلى ميدان التحرير إلى ميدان التغيير إلى اللؤلؤة إلى بنغازي إلى حماه الصامدة، تهاوت العروش العربية كقطع الدومينو المتهالكة. والفرق بين الأمس واليوم أننا بالأمس كنا معارضين، أولئك الضعفاء في معادلة القوة، أما اليوم فقد أصبحنا ثائرين، استطعنا في معادلة الثورة أن نفرض التوازن على القوة الحاكمة. لنكتشف في النهاية أن النمر العربي الذي طالما استأسد علينا، ليس إلا نمرا من ورق. لقد عرفت الثورات العربية انطلاقتها من تونس، ثم انتقلت إلى مصر، لتدور الدوائر بعد ذلك على الحكومات اليمنية والبحرينية والليبية ثم السوربة، كما مس التململ الجماهيري بأقدار أقل حدة كلا من الجزائر، والأردن ثم المغرب الأقصى. وإذا استثنينا دولة قطر فإن الحراك الشعبي قد طال الحكومات الشابة في كل من البحرين وسوريا والمغرب الأقصى ثم الأردن مما أحالنا على السؤال المهم.. لماذا استهدفت الثورة فيمن استهدفت الرؤساء العرب الشباب ولم يكن بوسع الثورة أن تستثنهم؟ ألم يكن الرؤساء العرب الشباب في حجم الآمال التي علقتها عليهم الجماهير العربية لحظة صعودهم إلى السلطة؟ ألم يكن بإمكان الرؤساء العرب الشباب أن يتجنبوا هكذا مصائر؟

لقد ثارت الجماهير العربية في الدول المذكورة بعد نحو من عشر سنين عددا من تولي الزعامات العربية الجديدة مقاليد الحكم والسياسة في بلدانهم، وعلى الرغم من المدة المحترمة التي قضوها على سدة الحكم إلا أنه لا شيء يوحي بتحول جذري في التعاطي مع القضايا الجوهرية للمواطن العربي، ذلك التعاطي الذي يمكن أن يجيب على قلقه الدائم، كما أنهم لم يكونوا قادرين على الدفاع عن استحقاق انتمائهم القومي في المعادلات الدولية الصعبة، وبالتالي لم يرتقوا إلى مستوى المطالب الملحة التي ثار من أجلها الشارع العربي، على الرغم من أننا لا ننكر أهمية الممانعة السورية، أو إيجابية المبادرات القطرية، تماما كما تقتضي منا العدالة أن نحفظ للبعض مواقفهم. لقد جاءت الثورات العربية ولو بالتدرج كي تضع على طاولات الحكومات العربية مطلبين أساسيّين.. الأول ويتمثل في ضرورة إعادة ترتيب العلاقة بين الحاكم والمحكوم بما يقطع مع حالة الاستبداد السياسي، والحيف الاجتماعي، والفساد المالي والإداري، ويدفع باتجاه السير العقلاني نحو بناء مجتمع الحق والعدل والحرية، والذهاب بالإنجازات بعيدا في ميادين الاقتصاد

والسياسة والمجتمع، الإقتصاد المصنع، والسياسة التعاقدية، ومجتمع الكفاية. أما الثاني فهو إعادة موضعة الأمة في العالم بما يتيح لها ولو لمرة واحدة القطع مع التبعية والارتهان والإلحاق والتفريط بالحقوق، مما حول الأمة خلال تاريخها الحديث والمعاصر إلى موضوع للنفوذ والاستغلال، كثيرا ما أسال لعاب الفاعل الدولي وأجنحته المتربصة. وحيث كان العجز العربي مزيجا من الإخفاقات الداخلية والخارجية، فقد ارتقى مطلب الجماهير العربية حين أتيح لها أن تثور إلى "الشعب يريد إسقاط النظام"، نظام القهر والعجز والارتهان. ولئن سارعت كل من المغرب الأقصى والأردن إلى احتواء المزاج الجماهيري الغاضب الذي كان يتوق إلى إعادة إنتاج الحالة التونسية أو المصرية، وذلك عبر تقديم الكثير من التنازلات التي اكتست طابعا دستوريا عبر إقرار جملة من التعديلات كانت إلى وقت غير بعيد من الكبائر في السياسة. تلك الكبائر التي لا يُحَامُ حول حماها، فإن ذلك الإجراء الملكي قد اقتضى تخلي الملكين عن بعض من صلاحياتهما لصالح حياة سياسية أكثر توازنا، وقد أرفدت تلك التعديلات بفتح باب المشاركة في صياغة مشاريع الإصلاح السياسي المزمع إجراؤه بمساهمة شخصيات وطنية وفعاليات حزبية وأخرى مدنية، مما يوحي بأن قطار الإصلاح قد يبدأ في الإقلاع. والحقيقة أن الحكم لتلك الإجراءات أو عليها، أي إن كانت دعوات صادقة للإصلاح أم هي محاولة للالتفاف على عدوى الثورات العربية، يتطلب بعضا من الوقت، والمفارق أنها قد تزامنت مع دعوة خليجية للبدلين للانضمام لمجلس التعاون الخليجي، مما يوحي بولادة رغبة عربية لتوحيد الجبهة الملكية ضد الرياح العاتية. وعموما فقد أوحت الإجراءات الإصلاحية في كلا البلدين بأن كلا من الملك محمد السادس والملك عبد الله الثاني قد أرادا أن ينجزا بالتوافق أو بالإذعان ما سكبت من أجله الدماء في البلدان التي عرفت حراكا ثوريا ناجحا. فكأنهما بفعل تلك المبادرات الجريئة قد قررا حفاظا على الكرسي، وحقنا للدماء، أن ينوبا عن الشعبين المغربي والأردني في إنجاز ثورتيهما، فكأننا إزاء ثورات ملكية بيضاء أراد منجزوها أن يقلصوا من حجم التكلفة التي اقتضتها التحولات الثورية في الأقطار العربية الأخرى، خاصة وأن التكاليف على مستوى الأرواح التي أزهقت في كل من تونس ومصر وليبيا كانت غالية، وأمام عدم حسم الموقف في كل من سوريا واليمن فإن الفواتير النهائية التي يمكن دفعها لازالت في ضمير الغيب، وحتى تتضح المعالم في البلدان العربية المذكورة فإن الجراح العربية لازالت نازفة، بما يحيلنا على حجم الكارثة. ولعل الكارثة الأشد إيلاما هي تلك التي مازالت تنقلها الأنباء من بلاد الشام، فإلى حد كتابة هذه السطور تجاوز عدد شهداء الحرية والكرامة في سوريا ال3000، وتجاوز عدد المعتقلين ال20 ألفا، كما تجاوز عدد اللاجئين هربا من جحيم القتل الممنهج عشرات الآلاف من السوريين، كل هذا علاوة على الدُّورِ التي هدمت، والمرافق التي عطلت، والحرمات التي انتهكت. وأمام كل ذلك النزيف مازالت الحكومة الانتحارية في سوريا تصر على الحلول الأمنية والقمع المعمم، مقحمة الجيش السوري في أعتى عملية استهداف يأتيها جيش رسمي ضد مواطنيه. ضاربة عرض الحائط بكل الدعوات الدولية والإقليمية للإصلاح، الذي تحول في ظل الوعود الرسمية الزائفة إلى مجرد ظاهرة خطابية للمناورة. لقد كان الشعب عظيما وهو يواصل ثورته هازئا بنظام دموي بَيَّنَ التاريخ أنه لا يشبع من لعق الدماء، وأنه دائما يقتل وينادي

هل من مزيد؟ وتزداد ثورة الشعب السوري تألقا حين يترفع عن التقسيمات الطائفية للوطن، ويقدم ثورته على أنها بيت عربي يتسع لكل الثائرين الذين ضاق بوجودهم كل الوطن، وبالإضافة إلى أنها ثورة جامعة، فهي ثورة سلمية متحضرة من حيث كان النظام السوري دمويا على امتداد تاريخه، وهي ثورة مستقلة عن كل التجاذبات الدولية والإقليمية في وقت يسعى النظام السوري إلى اكتساب حماية دولية من حلفائه الجدد والقدامى كي يواصل تذبيح شعبه، فلم يبع الشعب نظاما يذبحه، في حين لم يتوان نظام عن طلب التأييد الدولي لذبح شعب يعارضه، وتلك قوة الثورة في مقابل عقدة النظام، وهو عنفوان الثورة حين يجرد عنف النظام من كل أخلاق ومن كل شرعية ومن كل قابلية للاستمرار.

وفي الطرف الآخر لمعادلة التغييرات العربية الآخذة في الاتساع، يبرز الدور القطري غير المعني بالقلاقل الداخلية كحلقة إسناد لمجمل الثورات العربية، حيث تطور الأداء القطري من الدعم السياسي والإعلامي، إلى الضغط الدبلوماسي كما هو الحال مع سوريا، إلى الدعم اللوجستي الذي وجد أبرز تجلياته في الثورة الليبية، بل وأصبح ذلك الدور معلنا بما يعكس وضوح الرؤية القطرية وسعي قطر الثابت للإسهام في إسقاط النظام الليبي، وفي أقل الأحوال لقد كانت قطر تنحاز إلى الشعب ضد النظام، والأكيد أنها قدمت جهدها على أنه ينسجم تماما مع الشرعيتين العربية والدولية، على الرغم من أن الدبلوماسية القطرية لم تخف امتعاضها من الموقف السلبي لجامعة الدول العربية.

خاتمــــــة..

لقد كان الرؤساء العرب الشباب متكأ مفترضا للأمة التي لم تجد ما تتكئ عليه بعد عقود طويلة من الغبن والارتهان والانحطاط، وقد فتح صعودهم إلى سدة الحكم مجالا واسعا للتفاؤل الذي خالطه بعض توجس وبعض حذر، ولقد كان لكل زعيم جديد حظه من التغيير، ولكنه التغيير الذي لم يسع كل طموح الأمة ولم يجب عن كل أسئلتها. لقد جاء الرئيس العربي مع دولة الاستقلال، وللرئيس العربي قصة مع الأمة العربية ظلت تتلون بحسب تواريخها المتقلبة، من مرحلة الاستعمار حتى الثورة الحاضرة.. لقد اقتضت مرحلة الاستعمار المباشر مقاومة عربية، تكاملت فيها الأجنحة المسلحة مع أجنحة أخرى احترفت العمل السياسي، وكان الهم الأساسي لتلك المقاومة أن تجعل للوجود الاستعماري على الأرض غازيا مغتصبا فاتورة مكلفة. مما اضطر المستعمرين تحت ضرباتها الموجعة للخروج الذليل، وفي أغلب الأقطار العربية كانت المبادرات الأولى بيد القوى التي سميت تقليدية خرجت من المساجد والزوايا، كانت ما تفتأ تذكر بالتناقض بين الكافر المستعمر والمسلم المغلوب على أمره، وقد ارتبط مفهوم الزعامة آنذاك بدرجة الانخراط الأهلي في تحمل أعباء دحر الغزاة، وإعلان الجهاد والمساهمة فيه، ولكن المستعمر لم يخرج حتى ركز نواتاته الثقافية وصاغ الأسس المنطقية والهيكلية لاستمراره في التأثير، فتحول الاستقلال إلى استعمار جديد، وفي ظل ذلك التحول أصبح الرئيس العربي وكيلا مفوضا، ضرب الهوية والاستقلال الذاتي ومشروع الوجود، وأشاع الهُجْنَةَ والاستثنائية وضعف التحكم في المصير. ولكن الأمة الحية التي عايشت تحديات الاستعمار الجديد كان لا بد أن تستجيب لذلك التحدي، على الرغم من كل خيبات الأمل، مما استنفر مقاومة من نوع آخر ذات أشكال مختلفة، اتخذت الأيديولوجيا مرتكزا والأحزاب السياسية أداة، والهوية موضوعا

للفرز والافتراق، ومع تلك الهيئات الناشطة انتقلت الأمة من الغياب إلى الحضور، وأصبح التوازن سائدا بين مقتضيات الكرسي ومقتضيات الانتماء، ولكن ذلك التوازن لم يمهد لمرحلة الحسم النهائي مع العجز والارتهان، لأن الأمة في الزمن الجديد ـ زمن العولمة ـ مازالت دون استعادتها للمبادرة، الشيء الذي عطل الكثير من ديناميكيات التغيير والتحول، ومن أهمها إعادة بناء الزعامة.

لقد تحول الزعيم العربي الذي اتخذ صفة الوكيل المفوض خلال مرحلة الاستعمار الجديد إلى سمسار في زمن العولمة، ذلك الزمن الأمريكي الصهيوني بامتياز. إنه محض مرتش في دنيا الشركات العابرة للقارات، لتسهيل صفقات تصفية الموارد الوطنية بحثا عن عمولة زائدة، أو هو عازف ماهر في جوقة الموالاة التي صنعتها استراتيجيات الهيمنة لتصفية زخم الممانعة. ذلك هو تاريخ الرئاسة العربية في أهم تمفصلاته، مع احتفاظنا بكامل الاحترام لرموز عربية تستحق الاحترام. والمهم عندنا أنه في دنيا التناقضات الجذرية كان الرئيس العربي ينتمي إلى الآخر غير العربي مع سابقية الإضمار والترصد، إنه القدر المقدور الذي ظل دائما يتصرف ضدا على تطلعات الأمة، وظلت الأمة ولازالت تدفع الثمن الباهظ لقاء ذلك الانفصام الداخلي، ولا أحسب أن الثورات العربية قد جاءت حين جاءت إلا لتعيد كرسي الزعامة العربية لموقعه الطبيعي كي يتصالح مع الأمة. لقد جاءت الثورة العربية لتختزل كل تلك التواريخ، ولتقول إن الأمة التي أخرجت من دورة التاريخ ظلت حية على الرغم من كل المشاريع التصفوية التي صيغت خصيصا لقتلها، وأن الرؤساء العرب الجدد أو بعضهم سيضافون إلى مجمل النكبات التي عاشتها وخيبات الأمل.

وإذا كانت الثورة تنزع بطبيعتها لصناعة زعاماتها، فإن الزعيم كي يكون زعيما لنا في الزمن الجديد لا بد وأن يستلهم كل مقومات الحكم الرشيد بما هو بناء لمجال سياسي يقوم على الديمقراطية والمواطنة، والتداول السلمي على السلطة، وأن ينتصر للهوية بما هي استنفار لعناصر الاستقلال الذاتي وإعادة بناء للشخصية الاعتبارية للأمة، وأن ينتصر لحق الأمة في الوحدة السياسية، وأن ينظر إلى تلك الوحدة كجزء من الحل في دنيا السقوط، فيعمل صادقا من أجل تفعيل كل مقوماتها. وأن يتعاطى مع فلسطين باعتبارها القضية المركزية للأمة.

إن الديمقراطية السياسية والهوية الحضارية والوحدة العربية واعتبار تحرير فلسطين هي المهمة المركزية للأمة، هي مقومات الزعامة العربية في الزمن الجديد، وهي المقومات التي بها نحكم على الرئيس العربي، إن كان ابن الأمة أو ضدا عليها. إن الانحياز لمطالب الأمة في زمننا الاستثنائي، هو وحده الذي يصنع الزعيم العربي فانظروا بعد ذلك إن كان للرؤساء العرب موقع على الخارطة؟

الهوامش والإحالات

1) يقول المثل.. الغريق يتشبث بقشة.
2) عبد النبي العكري.. ورقة بحثية بعنوان «الحركة الجماهيرية في البحرين» ضمن ندوة مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي» ط. أولى/ 2007 .. ص135
3) برهان غليون.. ورقة بحثية بعنوان «الديمقراطية المفروضة والديمقراطية المختارة» ضمن ندوة لمركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «مراحل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية» ط. الأولى 2003 .. ص262

«تونس وجراح الذّاكرة»
للدكتور عبد السلام المسدي

صالح نوير/ باحث، تونس

تقديم :

«تونس وجراح الذاكرة»(*) للدكتور عبد السلام المسدي كتاب من الحجم المتوسط يشتمل على 230 صفحة وينقسم إلى 14 فصلا. الطبعة الأولى. الشركة التونسية للنشر 2011.

صورة الغلاف لامعة موحية تحمل اللون الأسود تتخلله أحزمة برتقالية مقوّسة ومتوازية كأنها مسالك تخرج من مناطق غامضة سوداء ثم ينفتح لونها شيئا فشيئا ليميل إلى البياض.

ينحو الكتاب في أغلبه منحى سرديا لمخزون من علاقات متشعبة مشحونة بالتفاعل وأحيانا بالانفعال. كما يراوح أزمنة متداخلة تنحصر بين الاستقلال والثورة، وأمكنة متداخلة أيضا لا تخرج عن الفضاءات العلمية الأكاديمية تقاطعها أخرى سياسية ودبلوماسية.

انطباعات :

وأنا أقرأ تونس وجراح الذاكرة للدكتور عبد السلام المسدي، أستاذنا المبجل بكلية الآداب بتونس في بدايات السبعينات حيث كان يهجّينا أبجديات اللسانيات وهو أول من أبدع لمناهج جديدة في الإعراب المرتبط بعلم الدلالة متوخيا تقسيم الجمل عبر صناديق وأشكال محدثة وميسرة لم نعهدها من قبل في معارفنا ومعاجمنا اللغوية القديمة..

وأنا أقرأ تونس وجراح الذاكرة بما ينطوي عليه من مقاربات أعثر على شيء من ذاتي المجردة من بريقها وبما تتسم به من قوة وضعف ومن شك ويقين ومن حزم وارتباك ومن جزع وإقدام. ينتابني الكثير من الحذر وأنا أشرع في تقديمه إلى القارئ. وهل من الميسور أن تقدم لكتاب وكاتب كليهما قدم نفسه وتناولها بالنقد الحصيف المستبطن ولم يترك ثغرة ينفذ منها ناقد أو متفحص ؟؟

*) قُدم هذا العرض بمناسبة زيارة الدكتور والأكاديمي عبد السلام المسدي إلى فضاء «منتدى المعرفة» بتاريخ: 29 / 6 / 2012

وهل إن ذلك ميسور ونحن نغرق في أكمات لا حدود لها من غزارة المعاني ومتانة التعابير وإحكام التراكيب. . وفروسية بيان لا حدود لها وتلوينات بلاغية واسعة من تقديم وتأخير واستعارة وتشبيه ومجاز ؟؟

أنت أمام تجربة حياة بلغت مراحل متطورة من الجرأة والكفاءة والثراء للحد الذي مكنها من اجتياح مراكز القرار واكتساح مناطق محجرة حيث السلطة وحيث النفوذ.

وأنت أمام مخزون معرفي ضارب بعمق في أغوار الفكر والأدب قديمه وحديثه وفي متون اللغة وشروحها متبحر في علوم الدلالة وتفرعاتها ماهر في الربط والتنسيق بين صرامة العقل وليونة الوجدان ملمّ أيما إلمام بالمسالك السياسية الملتوية وحتى بحقولها الملغومة بالدسائس وبالأحابيل.

تونس بين الجراح والاستشهاد:

إن تونس التي كانت شهيدة بالنسبة إلى الثعالبي ها هي تتحول اليوم إلى جريحة بالنسبة إلى المسدي. «الجراح والذاكرة» جمع بديع بين طرفي نقيض. . بين مادي متوحش يتجلى في أقسى مظاهر عدوانيته وبين معنوي مجرد يبدو في نعومة السراب. لعل أدبية العبارات من هذا القبيل تكمن في إدماج ثنائيات متنافرة تسفر عن مشهد إيحائي مشحون.

«تونس وجراح الذاكرة. .» هذه الواو البينية هل جاءت للوصل أم للفصل أم هل تحولت إلى جدار منيع فاصل بين مساحتين؟

مساحة تذبح فيها الكلمة «من الوريد إلى الوريد» وأخرى «يومض فيها بريق الحرية ويندثر الظلام الحالك المكين».

المساحة الأولى «مكبلة بالرقيب بالمساءلة بالريبة وبالمحظور بالرعب وبالإرغام» وتطرأ المساحة الثانية فجأة وبلا مقدمات، تطرأ بحجم الانفجار الكوني الرهيب الذي لا يبقي شيئا على حاله ويؤول كل شيء إلى ما لم يكن في الحسبان: تشرق شموس حين يعتقد الناس أنها ستغيب وتغيب أخرى حين يظن الناس أنها ستشرق.

هذه المفاجأة العظمى عبّر عنها الكاتب في دهشة لا متناهية وردد عشر مرات عن وعي أو عن غير وعي -: «من كان يصدق. . من كان يصدق. .» وفي زفرات مؤلمة مضى يكرر: «يا إلهي من كان يصدق».

وبالمناسبة أذكّر أستاذنا المبجل أننا جميعا نعيش مدارات الأدب والشعر، ونتمنى ونحلم. والأمل والحلم ميداننا وهو حقل من حقولنا. . كنا نحلم بكل شيء يا أستاذنا. نحلم مثلا أن ندخل الجنة. . بل نحلم أن نخلد فيها . . ولكن لم نحلم يوما أن هذا الأخطبوط الأسطوري القاهر الجاثم على وطننا برؤوسه السبعة والمدعوم بالمال وبالسلاح سينجلي بين عشية وضحاها. . هل هنا تكمن مشروعية السؤال؟

هذه المفاجأة العظمى . . أو المفاجأة الصدمة . . أو المفاجأة الراجمة . . أو الزلزال الكونى التونسي يظل في تقديري هو الحافز الأول، وربما الأخير، للأجرام العظيمة في الكون التونسي لتنكدر في كينونتها وتستعيد نظامها على نمط جديد وذلك حفاظا على بقائها ونقائها واستمرارها دون أن تغادر مدارها الأصلي والطبيعي. كذا هو الشأن بالنسبة لأستاذنا المبجل. . . وربما لثلة أخرى من المثقفين الأوفياء . ربما نقرأ لاحقا مؤلفات جديدة عنوانها «تونس وجراح الذاكرة مكرر». . هؤلاء جميعا هم الآن يتفقدون كياناتهم المعرفية

ويتولونها بالنقد وبالتحليل واستعاضة المناطق المهشمة فيها بأخرى سليمة. كذا تتطهر الأجسام والأجرام من ملوثات كانت عالقة بها وكانت شرطا من شروط بقائها.. من قبيل «الرقيب الذاتي» أو «إرغامك لتكون مثقفا متعاونا لأنهم زرعوا في دمك دواء فتّاكا يشل المفاصل الذهنية ويخدّر الآليات المتحفزة فلن تقوى بعد اليوم على التوثب».

اجتراح الذاكرة:

وتتحول جراح الذاكرة إلى اجتراح الذاكرة بمشارط تستقي صلاحيتها من «ميثاق البوح والاعتراف بالحقيقة كل الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة،» ميثاق التقاضي الذي لا تحكم سلطته إلا محكمة التأريخ.

جراح الذاكرة ينحو نحو محاور واستفهامات فلسفية وسياسية عالقة بواقع أليم: «كيف تنشأ الدكتاتورية أو الدكتاتوريات؟ هل نحن من ساهم في صنع الطاغية؟ هل الشعوب هم الذين يصنعون طغاتهم أم هم الطغاة يروّضون شعوبهم على الطاعة والانصياع، كيف تزرع بذور الحكم المطلق؟» ربما يتحدد الجواب لاحقا في طوايا المسيرة الضائعة المرصعة بفسيفساء التحديات والمحن.. وغالبا ما تأتي الأجوبة في شكل وقائع وأحداث ونماذج نابضة بالحياة أو في شكل أسئلة تعطي العقل مجاله كي يقدّر ويبصر.

جراح الذاكرة هو مكاشفة وبوح وخطاب حميمي تلتحم راحته مباشرة بلحم القارئ وعظمه ويخاطبك دائما: « أيها القارئ الكريم. لا فواصل بيني وبينك ولا حواجز.. وبعد فاعلم أيها القارئ.. لي شيء أقدمه بين يديك أيها القارئ.. ستقرأ أيها القارئ»

جراح الذاكرة هو استواء قبالة شباك الاعتراف في معبد التاريخ.. اعتراف «جان جاك روسو» في «الهيلوويزا الجديدة» حين ينظّر لمشروعية الضّعف البشرى الذي يبلغ حد الخطيئة المشروعة في سياق زمني محدد ومكاني محدد.

جراح الذاكرة هو تونس التي تحولت إلى جمهورية عقاب أو جمهورية رعب.« يوزع فيها الخوف وتستنزف فيها الطمأنينة».

تونس التي تحولت إلى رومانيا في الأربعينات حين اجتاحها الجيش الأحمر وحين تحولت إلى أسلاك شائكة وشُيدت في أرجائها أبراج المراقبة وتحولت هي الأخرى بالقوة وبالفعل إلى جمهورية عقاب جماعي.. أو كما تحدث عنها الروائي «فيرجيل جورجيو.»

جراح الذاكرة هو طرد المثقف من مناطقه وجذوره وحقوله وبساتينه ومسقط رأسه وتقليع أزرار ثيابه وتقييده رهن الإقامة الجبرية في أرض المنفى والاغتراب، وهذا أمر جار به العمل من أقدم العصور -يا أستاذنا- : كان «أرسطيد» «من أقدم عظماء أثينا ومفكريها منذ خمسة قرون قبل الميلاد.. كان أحد أبطال معركة «المراطون» وكان مثقفا وطيبا ورائعا في كل ما يفعل.. ومع ذلك أطرد من موطنه الأم بدون سبب ظاهر ليقضي بقية حياته في محتشدات النفي والاغتراب.

ولعلاقة الثقافي بالسياسي شأن في تاريخنا العربي الإسلامي القديم منه والحديث يكفي أن نذكر أن ابن خلدون كتب مقدمته في قلاع العزلة وأن التوحيدي عاش متكسبا ومتسولا في أزقة

السياسة وابن المقفع مات شهيد أفكاره واغتيل المتنبي ولم تتوقف في شرايينه نبضات الطموح السياسي. .كذا كان شأن الحلاج وابن عربي والصفحات لم تُطو بعد.

هكذا لمّا تلتحم جراح الذاكرة مباشرة بمشروع المثقف عندها يزخر التاريخ بملاحم البطولة من أجل البقاء والبناء وربما إعادة البناء. . يتعثر لكن يتقدم. .والجراح مهما بلغ غورها ستلتئم حتما عندما تعالَج ببلسم الأمل والمثابرة والصمود، ولا شيء غير الصمود. .



«النّسائية» في محافل الغربة
للدكتورة نجوى الرياحي القسنطيني

الحبيب العوّادي/ جامعي، تونس

ظهر في أواخر سنة 2009 عن مركز النّشر الجامعي بتونس مؤلّف جديد للباحثة الجادّة الدّكتورة نجوى الرّياحي القسنطيني المتخصّصة في السرديات وهو تحت عنوان مغر بالنّظر والاهتمام «النّسائية» في محافل الغربة وقد مهّد له الأستاذ الكبير «توفيق بكّار» بتقديم بليغ حدّد فيه طرافة الإشكالية المطروقة في البحث، ولم يخف إعجابه بالدّراسة وبجرأة الباحث في تناول المسألة سواء على صعيد الملفوظ أو على صعيد الموضوع أو على صعيد التّناول، قائلا «أعجبتني من هذه الدّراسة بلا مراء، وعسى أن تعجبك، جرأة باحثتنا على مثل موضوعها وهو مركّب في ذاته معقّد (...) ومثير للحسّاسيات ككلّ ما يتعلّق بالمرأة في مجتمعاتنا العربية...»:

يتضمّن عنوان الكتاب الّذي يشكّل النّص المصاحب للدّراسة أو عتبتها الأولى الإشكاليتين الرّئيسيتين اللّتين يدور حولهما البحث والتّحليل. أولهما تتمثّل في مصطلح «النّسائية» الذي يجسّد تحوّل المتصوّر إلى إيديولوجية أو مذهب في الرؤية والانتماء إلى جنس مخصوص هو جنس المرأة. أمّا الإشكالية الثّانية فتتجسّد في السّياق الذي تتنزّل فيه تلك «النّسائية». وقد رأت الباحثة أنّ ذاك السّياق يرتبط بالغربة وهو ما يحدث من البداية توتّرا حادّا بين الظاهرة في ذاتها وبين السّياق الذي تنتمي إليه. ولعلّ ورود مصطلح «النّسائية» بين ظفرين ضمن العنوان إشارة من الباحثة بصفة ضمنيّة إلى تخلخل المتصوّر في المصطلح ذاته قبل أن يتنزّل في سياق الأعمال الإبداعية النقدية أو في ما يسمّى بنقد الذي هو كلام من الدّرجة الثّالثة.

فكيف عالجت الباحثة الإشكالية وماهي المراحل الّتي مرّت بها الدّراسة وماهي النّتائج التي توصّلت إليها؟

قسّمت الباحثة كتابها إلى فصلين كبيرين، جعلت الفصل الأوّل تحت عنوان «كتابة المرأة، القراءة والتّصنيف».

وقد تناولت فيه بالتّحليل قضيتين أساسيتين تتعلّق الأولى بمسألة الكتابة والقراءة وسؤال التّصنيف حيث عالجت الكاتبة علاقة الكتابة «النّسائية» بالقراءة والتصنيف ومسألة تجنيس الأدب إلى أدب نسائيّ وأدب رجوليّ. وانتهت إلى

نتيجة تعتبرها في منتهى الأهمية إذ تسنّى للباحثة تبيّن الانزلاق الذي وقع فيه الخطاب النّقديّ عند التعامل مع النّصوص الإبداعية النسائية على أساس انتمائها إلى المرأة لا على أساس أنّها تشكّل خطابا أدبيا يتمتّع بخصائص نوعيّة على صعيد الدّلالات والبناء والأساليب والسّجلات، وهي الخصائص العامّة التي ينبني عليها الجنس الأدبي في مختلف المدارس النّقدية الغربية الحديثة.

و قد وقفت الباحثة على أنّ العلاقة بين النصّ الإبداعي الذي كتبته المرأة والصّنف الذي أدرج ضمنه، علاقة معقدة تثير جملة من الإشكاليات والقضايا، اتّصل بعضها بمستندات التّصنيف ومقولاته ومرجعيّاته» (2).

و أمّا القضية الثّانية فقد درست فيها الباحثة مفهوم «الجنسانيّة» باعتباره سؤال في المنطق والمرجعيّات. وقد تبيّنت مظاهر غموضه واضطراب المعايير المستخدمة في تحديده وهو اضطراب ربطته الباحثة بالتناقض في التّصورات والمواقف، تقول الباحثة في هذا السّياق «ولم تسلم الناقدات المقرّات بالتصنيف الجنوسي كذلك من الوقوع في بعض التناقض. إلاّ أنّ ما يستغرب عند بعضهنّ هو أن يتّصل تناقضهنّ بمشروعيّة التّسمية أصلا، كأنّ تصف إيمان القاضي مصطلح «نسوية» بأنّه «مشروع صحيح»، ثمّ يبّدو بعد ذلك وهي تتحدّث عمّا أنتجت الأديبات العربيات ما يمكن عدّه تراجعا عن مواقفها كأنّ تقول «هذا الأدب الّذي لا يصحّ أن نلحق به تسمية تميّزه لجنس من كتبه، بل بالعامل الفكريّ والفنّي له» (3).

وقد تبيّنت الباحثة في خاتمة الفصل الأوّل من كتابها أنّ مصطلح «النّسائية» من حيث هوّ تصوّر يتوزّع منطلقه على مرجعيّتين، الأولى مرجعيّة بيولوجيّة جنيالوجيّة، وهي تعني «التّعبير عمّا بين الذّكر والأنثى من اختلافات خلقيّة وفزيولوجيّة» (4).

و الثانية مرجعيّة إيديولوجيّة متلبّسة بالفكر والثّقافة ومرتبطة بالعنصرية الجنسيّة المعادية للمرأة وكذلك «بالحركة النّسوية المعادية للرّجل ولأعراف المجتمع ومواضعاته» (5). وهو ما دفع الباحثة في آخر هذا الفصل إلى الإصداع بأن مسألة الجنسانيّة في الأدب «ليست مجرّد مبحث في ظاهرة أدبيّة بقدر ما هي صورة عن علاقة القراءة بالكتابة وضروب تعاملها معها» (6).

و أمّا الفصل الثاني من الكتاب فقد جعلته الباحثة تحت عنوان «كتابة المرأة وخطيئة القراءة والتّأويل». وقد وزعته على محورين أساسين هما، أولا «غربة الأدب في عالم النقد» (ص 78 – 91). وقد تناولته من خلال فكرتين جوهريتين تعتبران نتيجتين هامتين من نتائج البحث في إشكالية «النّسائية» في الأدب وهما : أولا اعتبار «رواية المرأة قفزة خارج الذات وبعدا عن الأنوثة» وهو ما دفع الباحثة إلى التركيز في المقام الأوّل على استعراض خصائص النّظرية المخالفة وهي أن الكتابة التي تنشئها المرأة «نصّ تكتبه المرأة عن المرأة. فهي محور فيه رواية وحكاية، ساردة وموضوعا للسّرد ومادّة له في نفس الوقت» (7). وقد وقفت المؤلفة على أهمّ المصطلحات التي تؤسّس لهذه النّظرية، من ذلك «المشاعر الأنثويّة والحساسية الأنثويّة» و«الخطاب الأدبي الأنثوي» و«الكينونة الأنثويّة». وقد رأت الباحثة أن هذه النّظرية تنظر إلى الأدب النّسائي أساسا من خلال جسد المرأة وذلك من جهتين «من جهة أنّ الكتابة، لصلتها الوثيقة بذات المرأة امتداد لوجودها وصورة لجسدها. ومن جهة أن المرأة تتحفّز للكتابة بسبب مثيرات الحسّ والشبق فيها التي تدعوها إلى الانكشاف و«التّعري» (8).

ولم يكن استعراض الباحثة لخصائص هذه النظريّة ومنطلقاتها التصوريّة إلاّ مطيّة لدحضها والطعن في صحّتها وذلك أساسا من خلال الطعن

في علاقة الانعكاس بين الأدب والواقع المعيش.

وقد أكّدت ذلك بكلّ وضوح قائلة «وما نلاحظه في كتابة - المرأة عن المرأة وهو نفسه في كتابة الرّجل عن الرّجل - أنها تعيد قراءة الواقع في حركته وتبدّلاته من حيث تقرأ الذات. فليست المرأة محور الرّواية، صورة عن المرأة بقدر ما هي صورة عن الأحداث والناس والأشياء. فما يبدو في رواية المرأة انغلاقا على الذّات وخصوصيّة فرديّة ينفتح على وضعيات عامّة وقضايا جماعيّة» (9). على هذا النّحو أعادت الكاتبة النظر في مفهوم الإبداع ذاته وفي علاقة المبدع بما يبدعه. وفي ذلك دعوة خفيّة إلى بناء الخطاب النّقدي من وجهة نظر أجناسيّة على جنس القول المبدع لا على جنس القائل المبدع سواء كان امرأة أو رجلا.

و قد استخدمت المؤلّفة للاحتجاج لموقفها النّقدي التّصنيفي عدّة روايات نسائيّة منها رواية «زهرة الصّبار» لعلياء التابعي و«مراتيج» لعروسية النالوتي ورواية «وداعا حمورابي» لمسعودة أبو بكر. ولعلّ الجمع بين التنظير والنّقد والتحليل النّصي هو الذي أضفى على الدّراسة مزيدا من العمق والموضوعيّة والطرافة في آن واحد وأمّا المحور الثاني من الفصل الثّاني فقد جعلته المؤلفة تحت عنوان «غربة النّقد في عالم النّقد» (ص 101- 132). وقد تعرّضت فيه أوّلا إلى النقد النّسائي للأدب النّسائي منطلقة من إشكاليتين أساسيتين صاغتهما في شكل تساؤل قائلة: «هل يوازي أدب «النّساء» نقد «نساء» يكون أكثر معرفة بذلك الأدب مثلا؟ أو يكون صادرا في مقولاته وأطروحاته عن الرّغبة في إثبات مساواة المرأة للرّجل في الإبداع أو مغايرتها له وتفوقها عليه؟ (ص 111) وبعد أن استعرضت خصائص النقد النّسائي ومرتكزاته أقرّت المؤلّفة بوجود هذا النّقد الذي «يتمثّل في فكره وتصوّراته قضيّة المرأة ويعكس في مقولاته ما يعتبره سمات فارقة عنّ الرّجل بل ويدعو إلى أن يعترف الآخرون بحقّها في الاختلاف على مستوى الفكر والتّعبير والصّياغة». (ص 114) وتبيّنت الباحثة أنّ المشهد النّقدي العربي الحديث يتضمّن حركتين نقديّتين متباينتين ومتجادلتين هما الحركة النّقدية النّسائية وهي تقوم حسب المؤلّفة على وجهات ثلاث، أوّلها تتمثّل في تشكيل وعي نقديّ جديد برواية المرأة، وثانيتها تتجسّد في إنشاء ذاكرة فنّية جديدة «للمرأة الكاتبة فيها الدور الأكبر»، وثالثتها تكمن في إنشاء وعي جديد بهويّة أدب المرأة من الناحية الفنّية لا من حيث النّوع والتّصنيف. على أنّ هذه المعطيات الحافة بنشأة النّقد «نسائي» موقوف على المرأة وحدها نشأة وموضوعا، إلاّ إذا اعتبرنا من النّقد النظرة في النصّ الابداعيّ ومعالجته في ضوء قضيّة تحرّر المرأة وما يتصل بها من أطروحات وموضوعات» (ص 132).

وأمّا المحور الثّاني الذي ختمت به الباحثة هذه الدّراسة المنهجيّة المعمّقة فقد جعلته تحت عنوان «النّقد الجنسانيّ قراءة مغلقة لنصّ مفتوح» (ص 132 - 156)

وقد تطرّقت فيه إلى إشكالية التصنيف الأجناسيّ للأدب واعتبرت أنّ التّصنيف يتمثّل في «موقعة النصّ ضمن شبكة أنواعيّة كبرى من صنفه تعرّف به وتحدّد قيمته من بين أشباهه» (ص 132) وبينت أنّ التّصنيف الجنسانيّ المتعلّق بالأدب النسائي قد ارتكب خطيئتين: الأولى أدبيّة باعتبار تنكره لما في النصّ الابداعيّ من خصوصيّات بنائيّة وتركيبية وهي مقاييس أساسية تعتمد ضمن نظرية الأجناس في عمليّة التصنيف.

و أمّا الخطيئة الثّانية فهي نقدية وتتمثّل في اختزال بعض النّقاد النّصوص النّسائية في التّعبير عن المشاعر الذاتية والانفعالات الشبقيّة. واعتماد البعض الآخر على مناهج خارجية عن النصّ في عملية التحليل، شأن علم النّفس التّحليليّ وعلم

الاجتماع وذلك «بغية استكشاف العوالم الخاصّة التي يشكلها هذا النّوع من الكتابة» (ص 133) واعتماد فئة ثالثة من النّقاد على المطابقة بين النصّ وصاحبه وعلى الظّروف الخارجيّة المحيطة بها، واعتبار النصّ الأدبيّ انعكاسا للواقع. وقد تناولت الباحثة بكثير من التّفصيل والتّعمق تحليل المنطلقات النقدية لكلّ من عبد الله محمد الغذامي ومحيى الدين حمدي وبوشوشة بن جمعة. وانتهت في خاتمة هذا الفصل إلى نتيجة هامّة وواضحة تطعن في سلامة الجهاز الاصطلاحيّ للأجناس الذي استخدم لتحديد طبيعة الإبداع لدى المرأة. وذهبت إلى «أنّ تسميات» «النسائية» و«النّسوية» والمؤنّث «الملحقة بالنصّ المكتوب من قبل المرأة، تنمّ كلّها عن وجود مشكلة في مستوى قراءة النصّ قراءة مقيّدة في الأساس بتصوّرات أصحابها ومقاييسهم التصنيفية وأحكامهم وأهدافهم منها» (ص 156).

وقد توّجت الباحثة دراستها بمجموعة من النتائج المركّزة تشهد لها بدون منازع على قدرتها التأليفية والإستنتاجيّة ويمكن أن نحصر أهم تلك النتائج في النّقاط التالية:

- تبيّن غياب الخصيصة الجنسانيّة المتمثّلة في الذّكور أو الأنوثة عن دوائر الإبداع سواء تعلّقت بالفكر أو التعبير أو التخييل أو المعنى. وهو ما يؤكّد أنّ مقياس الجنسانيّة لا يمكن أن يكون - إجرائيا - مقياسا تصنيفيا ضمن نظريّة الأجناس الأدبيّة.

- تفنيد الرّأي القائل بأنّ المرأة المبدعة يتحدّد نصّها الابداعيّ إنّ على مستوى المعجم أو الصّورة أو التركيب أو البناء بمشاعرها المخصوصة وشبقيّتها وطبيعة انفعالاتها وهو ما يجعل حاجز الإبداع عند المرأة من هذا المنظور مرتبطا فقط بالعاطفة والشهوة والجسد.

- التسرّع في معالجة إبداع المرأة دون الاستناد إلى المناهج النّقدية ذات الصّبغة الأجناسيّة والتي تتنزّل جميعا في سياق نظريّة الأجناس الأدبية. وهو ما جعل المحاولات النّقدية المتعلّقة بالكتابات النّسائية قائمة أساسا على مفهوم «القيمة» وهو مفهوم تخلّى عنه النّقد الحديث لفائدة الوصف الموضوعي والتحليل المنهجي الصارم لمستويات التعبير والكتابة.

- تبيّن عدم اهتمام النّقاد بتمرّد المبدعين التجريبيين على قيود التجنيس ومسائل الهويّة والانتماء في الأدب والحال أن إبداعات نسائيّة كثيرة داخلت على سبيل «الإحماض» بين أجناس أدبية مختلفة وأشكال تعبيرية متباينة مما جعلها متآلفة منسجمة مع خصائص الكتابة الرّوائية أو جنس الرّواية.

- الدّعوة إلى مراجعة الخطاب النّقدي الجنسانيّ الذي يعتمد على مقياسي الأنوثة والذكورة في عمليّة التّقييم وإعادة النّظر في منطلقاته المفهوميّة وخلفياته الإيديولوجية ومقولاته.

- تبيّن أنّ العلامات التي أسس عليها النّقاد النّسائية أو أنثويّة الكتاب لدى المرأة ما هي إلاّ علامات ومؤشّرات تتّسم بالنّسبيّة ولا ترتقي إلى مرتبة التّمثيلية الصّارمة، بل هي في كثير من الأحيان مشتركة بين الرّجل والمرأة وبذلك تفقد دلالتها النّوعية وتدخل في دائرة المؤتلف لا في دائرة المختلف.

الوقوف على أنّ طبيعة الأزمة الحقيقيّة في إبداعات المرأة «ليست أزمة كتابة بقدر ما هي أزمة مقروئية ونقد» (ص 164) وهو ما خوّل للباحثة تبيّن مدى الإنزياح القائم بين الخطاب الإبداعيّ والخطاب النقدي إلى حدّ التضارب والتناقض.

- اعتبار المقاربة النّقدية التي تناولت كتابات المرأة بالتقييم من خلال المقياس الجنسانيّ أي

مقياس «الأنثويّة» غير موضوعيّة باعتبارها مقاربة لصيقة بخصوصيّة نظرة الناقد وهو ما أوقعه في مأزق التعميم والتركيب والتلفيق.

وقد استخلصت الباحثة في آخر المطاف أنّ الذي نشأ حول كتابات المرأة لم يتّخذ من النصّ الأدبيّ منطلقا للقراءة المنهجيّة التي تستند إلى منطق التصنيف الأجناسيّ على أساس نوعيّة الخطاب وصيغه لا على أساس نوعيّة المخاطب وجنسه ولذلك لم يرتق الخطاب النّقديّ إلى درجة الإبداع وظلّ يدور في فلك التشابه والتأويل الانطباعي والايديولوجي.

و بعد إنّ الإشكالية الأساسيّة في مثل هذه الدّراسات تظلّ قائمة على فهم عمليّة الإبداع ذاتها وضبط مقاييسها ومعاييرها الموضوعيّة وهو ما يفضي في مستوى لاحق إلى استكناه مفهوم «الإبداعيّة» (la créativité) وحركيّتها، إذ كما يقول الأستاذ توفيق بكّار «ما من إبداع يكون إلاّ وله من جدّته فاروق، وإلاّ فلا معنى للإبداع منطقا ولا كلّ فاروق، في ذاته، بمبدع، أمّا المبدع ما تشهد له قوّة فنّه، ولا يعرف له مقياس من قبل» (تقديم الكتاب ص 5).

لقد حلّلت الباحثة نجوى الرّياحي القسنطيني إشكالية النّسائية من خلال كتابات المرأة ذاتها ففصّلت وبيّنت بأسلوب منهجي استدلالي وأوّلت فأقنعت حتّى لا تكون المرأة غريبة في أدبها وحتّى لا يكون النّقد غريبا في إبداعها.

ذلك شأن المرأة إذا كتبت ونقدت فكيف يكون شأنها إذا سئلت، بأي عقل فكرت، وبأيّ لفظ عبّرت، وبأيّ حبر حبّرت، وبأيّ شكل شكّلت، وبأيّ روح أبدعت ؟ ولكن تلك قضيّة أخرى...



هل يبعث تزايد عدد سكّان العالم الحاليّ على الحيرة؟

سيف الله الطرشوني / باحث، تونس

يقصد هذا البحث إلى تسليط الضوء على بعض المسائل الديمغرافية التي أصبحت محلّ دراسة الخبراء الاقتصاديين والسياسيين ومجال بحث من الأخصائيين وهو كذلك مساهمة علمية حسبنا أن تساعد على تأطير بعض التحديات التي ستكون أجيال العالم والأمم غدا وازرتها.

نموّ ديموغرافيّ عالميّ بلغ سبعة مليارات نسمة :

هل تساءلنا يوما عن المساحة الأرضية الكافية لجمع كل سكان الأرض وقوفا ؟

نعم لقد تساءل البعض من ذوي الفطرة، ففي سنة 1968 لاحظ القصصي الانقليزي جون برونر (1) أن عدد سكان الأرض البالغ حينها 3،5 مليار نسمة بإمكانهم أن يجتمعوا وقوفا على مساحة 571 كلم مربع (افتراضا أن مترا مربعا يكفي لوقوف ستة أشخاص)، كما توقع في ذلك الحين أن عدد سكان العالم سيبلغ 7 مليار نسمة سنة 2010 وينبغي لهم حينها مساحة أكبر للاجتماع معا، ومن ذلك كان عنوان قصته المشهورة والنابعة عن تنبؤ ذكي ودقيق حول ارتفاع عدد سكان العالم «الوقوف فوق جزيرة زنزيبار» أي أن المساحة الكافية لجمعهم سويا وقوفا سنة 2010 لن تقل عن 1554 كلم مربع (مساحة جزيرة زنزيبار).

لقد كان توقع جون برونر مخطئا بفارق سنة أو ما زاد عنها بقليل فقط. إذ صرح قسم السكان بالأمم المتحدة أن عدد سكان العالم قد بلغ 7 مليار نسمة يوم 31 أكتوبر 2011.

وللعلم، وفي نظرة إلى الماضيّ، ولد البوسني عدنان نيفيك (2) في سارايفو يوم 12 أكتوبر1999 ليكون بذلك المولود الذي أتم ستة مليار نسمة، ولما بلغ سن عدنان اثنتي عشرة سنة، ازداد العدد الجملي لسكان العالم مليارا آخر ليصل إلى سبعة مليارات نسمة.



(صورة لعدنان نيفيك يوم ولادته)

فنسق النمو السكاني الحالي هو الأعلى على الإطلاق، حيث استغرق بلوغ المليار الأول 250 ألف سنة 1800م (3)، ثم استغرق بلوغ المليار الثاني من بعد ذلك ما يزيد عن القرن بقليل، ثم 33 سنة لبلوغ 3 مليار، لكن من 5 مليار إلى 6 مليار لم يأخذ من الزمن سوى 12 سنة، ثم 12 سنة أخرى ليصل إلى سبعة مليارات نسمة، وتتوقع الأمم المتحدة أنه في أفق 2050 سيبلغ عدد سكان العالم 9،3 مليار نسمة ليحتاج بذلك جزيرة تينيريف (4) للوقوف معا جنبا إلى جنب.

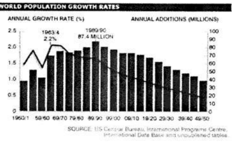
العنوان: تواريخ بلوغ عدد السكان بالمليار (2046 متوقع)

عدد السكان بالمليار	1	2	3	4	5	6	7	8	9
السنة	1804	1927	1960	1974	1987	1999	2011	2027	2046
الفارق الزمني بالسنوات	—	123	33	14	13	12	12	16	19

المصدر: مكتب الولايات المتحدة للإحصاء USCB.

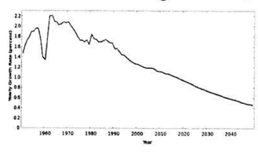
قد يبدو للقارئ أن هذا التوقع متضارب مع الواقع (توقع سنة 2050)، لكن يجب أن نلفت الانتباه إلى أن معدل نمو السكان العالمي قد بلغ أوجه خلال الستينات (2.2 بالمائة) على خلاف معدل الخمسينات الذي كان منخفضا بسبب ارتفاع عدد الوفيات آنذاك، وسيستغرق بلوغ المليار القادم 14 سنة ليكون بذلك أول مرة يستغرق فيها بلوغ مليار جديد أكثر زمنا من المليار الذي سبقه، ومن بعد ذلك سيستغرق المليار التاسع 19 سنة.

العنوان: معدل نمو السكان العالمي (كل عشرة سنوات)



المصدر: مركز البرامج الدولية (مكتب الولايات المتحدة للإحصاء).

العنوان: تطور معدلات النمو السكاني منذ الستينات إلى غاية 2050 (متوقع).



المصدر: موقع دائرة الأمم المتحدة للشؤون الاقتصادية والاجتماعية-قسم السكان.

إن الاختلاف الأساسي في مفهوم ازدياد عدد السكان هو أنه في ما سبق كان بلوغ مليار جديد يدعو أحيانا إلى الاحتفال غير أنه في وقتنا الحاضر يعد هذا الحدث ارتفاعا في عدد التحديات والمشاكل، وفي هذا السياق صرحت مستشارة هيلاري كلينتون العلمية نينا فريديروف (5) لقناة بي بي سيه «ربما يعتبر عدد سكان الأرض مرتفعا» لكن مفهوم «مرتفع» هو مرن ونسبي أكثر مما تبدو عليه الكلمة. فمن جهة لا يمكن للأرض الآن أن تحتمل 10 مليار نسمة بنفس نسق الاستغلال الحالي للموارد وإذا كان لسكان الأرض نفس المردودية، لكن هذا التصور لا يعني بالضرورة الاعتراف بنظرية توماس روبارت ملتوس Thomas Robert Malthus، المتعلقة بـ«حتمية النقص في المواد الغذائية بالنسبة لعدد السكان المتزايد» والذي اعتبر أن عدد السكان يزيد وفق نسق هندسي متصاعد بضارب suite géométrique بينما يزيد الإنتاج الزراعي وفق نسق تدرجي متوالي suite arithmétique مما سيؤدي حتماً إلى نقص الغذاء والسكن وأن الرجل الذي ليس له من يعيله والذي لا يستطيع أن يجد له عملاً في المجتمع سوف لن يجد نصيباً من الغذاء وهو بذلك عنصر زائد في الطبيعة حيث لا طبق أكل له بين الأطباق وأن الطبيعة تأمره بالمغادرة.

لكن التاريخ أثبت عكس ذلك، إذ أن فاعلية استغلال البشر لموارد الأرض تختلف مع الزمن وتعطي معدل إنتاج أكبر يغطي كل مرة حاجيات السكان.

وقد تكون بذلك الأسئلة الأكثر طرحا هي:

هل يمكن للعالم إطعام 9 مليار نسمة في مطلع سنة 2050؟

هل سيخرب هذا العدد المتزايد البيئة أكثر فأكثر؟

هل سيلجأ هذا العدد إلى الحروب للبقاء على قيد الحياة؟

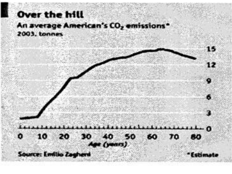
مرورا بهذه الأسئلة الثلاثة، ولسوء الحظ، لا يمكن لسياسات تحديد النسل والتخفيض في معدل النمو السكاني أن تجعلنا في مأمن من الوقوع في هذه المخاطر إلى حين ذلك التاريخ ولن تخلق فارقا كبيرا.

بدءا بالنقطة المتعلقة بالعلاقة بين نمو عدد السكان وظاهرة العنف، يبدو من البديهي أنه كل ما كان هناك عدد أكبر من البالغين الشبان والكهول، كان هناك صراع أشد من أجل الموارد المحدودة، ولنا أن نذكر ما وقع من حروب إبادة بدارفور وروواندا وجنوب السودان وهي عبارة عن منافسة من أجل الموارد القليلة ومساحات الأرض المحدودة الناتجة عن الضغط السكاني.

ومن زاوية نظر أخرى، يبدو أن ما يقع على المستوى الدولي يختلف عمّا يحصل على المستويات الإقليمية، فبالرغم من أن عدد الدول ازداد بشكل ملحوظ خلال النصف الثاني من القرن العشرين، شهد العالم انخفاضا متواصلا وكبيرا في عدد الحروب الدولية والأهلية، كما انخفض عدد قتلى الحروب بثلاثة أرباع، هذا النمط في الانخفاض العام للمؤشرات المذكورة ليس له علاقة سببية بانخفاض الضغط السكاني أو بانخفاض معدل النمو السكاني، بل يمكن أن يكون السبب في ذلك هو تراجع عدد الحروب ما بعد الحقبة الاستعمارية وانتهاء الحروب الموازية للحرب الباردة وتعدد المؤسسات السلمية الدولية.

في ما يخص علاقة الإنسان بالطبيعة، لا أحد ينكر أن نشاط البشر قد سبب تغيرات عميقة على المناخ والطبيعة والتنوع البيولوجي ومستويات الكربون في الجو، لكن هل يعني ذلك أن تزايد عدد السكان سيزيد من تردي الأوضاع المناخية؟، من المرجح أن ذلك لن يكون بطريقة آلية، ففي سنة 2007 يتسبب كل أمريكي أو أسترالي بالمعدل في انبعاث 20, طنا من ثاني أوكسيد الكربون، في حين أنه في أكثر من ستين دولة بما في ذلك الدول الإفريقية لا يتجاوز هذا المعدل الطن الواحد للفرد وهو ما يعني أن النمو السكاني في البلدان الفقيرة لن يكون له كبير الأثر على الاحتباس الحراري، بل إنّ السبب الرئيسي في ذلك هو نمط النمو الاقتصادي وعدد البلدان الناشئة الجديدة والتي سيكون معدل نموها الاقتصادي مرتفعا ما يتطلب استهلاكا أكبر للطاقة وانبعاثا مطردا للغازات.

العنوان: التوزيع حسب السن لانبعاث أكسيد الكربون للفرد الأمريكي سنة 2003 باعتبار استهلاك ثلاثة مواد (الكهرباء والبنزين والملابس).



المرجع: الأمم المتحدة-قسم السكان، مقتبس من مجلة The Economist أكتوبر 2011.

بيد أن النمو السكاني له أثر أكبر على كمية الطعام

الواجب توفيرها، فمن البديهي أن نعتبر أن إطعام سبعة مليارات هو أشد صعوبة من إطعام ستة. فحسب معطيات أصدرها البنك الدولي يجب على فلاّحي العالم أن يرفعوا مردودية الإنتاج الفلاحي بثلثين خلال الفترة من سنة 2005 إلى سنة 2055 للحفاظ على السلم الغذائي بين الأعداد المتزايدة للبشر.

في مستوى هذه النقطة لا يبدو من ناحية أن الترفيع في مستوى الإنتاجية الفلاحية مستحيلا والدليل على ذلك هو أن تلك الإنتاجية تضاعفت ثلاث مرات ونصف من سنة 1970 إلى سنة 2010، ومن ناحية أخرى لا يبدو المشكل الأساسي للقطاع الفلاحي تزايد عدد السكان بل التقلص المتواصل للأراضي الفلاحية وندرة المياه والاستعمال المفرط للأسمدة المخصبة وظاهرة الاحتباس الحراري ونقائص التحكم في قنوات التوزيع للمواد الغذائية، فالإشكال إذن هو رهين عرض المواد الغذائية لا طلبها.

بيد أن هذا التحليل لا يعني أن عامل النمو الديمغرافي لا يؤثر عدم اعتباره، وإن أخذناه بعين الاعتبار فما يهم الباحث فيه بالأساس هو وجود عنصرين يتمثلان في التحول النسبي لعدد السكان الجملي من جهة والتحولات في معدلات الأعمار من جهة ثانية، ويتحكم في هذين المتغيرين بدرجة أولى معدل الخصوبة ونعني بذلك عدد الأطفال الذين من المنتظر أن تنجبهم امرأة واحدة خلال الفترة العمرية للإنجاب. فحاليا يعيش قرابة نصف سكان العالم (ما يقارب 2،3 مليار نسمة) في دول لا يتجاوز فيها معدل الخصوبة 1،2 طفل ويساوي هذا المعدل معدل «الاستبدال» (6) والذي يتوقف من خلاله ازدياد العدد الجملي للسكان.

العنوان: انخفاض معدل الخصوبة في العالم منذ سنة 1955 إلى سنة 2015 بالمعدل كل خمس سنوات (معدل 2015 متوقع).



المصدر: إيميليو زاغاني من معهد Max Planck Institute in Rostock، الألماني.

انخفض معدل الخصوبة في العالم بشكل مذهل منذ السبعينيات حيث كان يساوي 4،45 أي أن عدد الأطفال في كل عائلة كان بمعدل أربعة أو خمسة أطفال، ليصبح الآن 2،45 طفل وبلغ معدل الخصوبة في عديد الدول أقل من مستوى معدل الاستبدال أي أقل من 1،2 طفل مثل تونس (7) والبرازيل وتايلندا وعديد الدول من أوروبا وآسيا الشرقية، ويبقى الانخفاض في مستويات الخصوبة السبب الرئيسي في موجات التغيرات الديمغرافية الأخيرة والانخفاض في نسق تسارع نموه.

متى تفقد ذات القيمة قيمتها؟

نحاول في هذا الإطار البحث عن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والديمغرافية الناتجة والتي تحصل جرّاء انخفاض معدل الخصوبة بشكل عام، بتناول الأجيال التي ولدت في المجتمعات الأوروبية والأمريكية والآسوية خلال فترات نموها الديمغرافي المرتفع واتخاذها مثالا ونموذجا للدرس، ففي المجتمعات الأوروبية وأمريكا التي عاشت معدلات عالية من النمو الديمغرافي خلال الخمسينيات، يعيش مواليد تلك

السنوات الآن في التقاعد وتحت ضمان التغطية الاجتماعية في حين يعيش في آسيا مواليد فترات النمو الديمغرافي المرتفع (في السبعينيات) الآن سن البلوغ والكهولة.

1 - بداية فترة النمو الديمغرافي السريع تعيش كل دولة معنية الخصوصية التالية: عدد كبير من الأطفال وعدد متناقص في المسنين (في تلك الفترة 1950-1980) كان أمل الحياة عند الولادة منخفضا مقارنة بوقتنا الحالي.

2 - عند دخول الأجيال المذكورة سوق الشغل مع انخفاض نسبي في مستوى الخصوبة، تبدأ الدول والمجتمعات المعنية في الاستفادة من هذه الوضعية، ويستعمل في هذا الخصوص مصطلح «العائدات الديمغرافية» (8)، بالخصوصيات التالية:

أ- عدد أقل من الأطفال نظرا لانخفاض مستوى الخصوبة.

ب- عدد أقل في المسنين نظرا لارتفاع عدد الوفيات.

ج- النسبة الأكبر من المجتمع هي نشيطة في سوق الشغل من ذكور وإناث.

إن هذه الوضعيات الثلاث ينتج عنها عدد عائلات أقل نسبيا وارتفاع في الدخل العام وتقدم علمي وارتفاع في أمل الحياة عند الولادة وتحول اجتماعي عميق يتمثل في ارتفاع عدد حالات الطلاق وإرجاء الزواج وعدد البيوت ذات الفرد الواحد. وقد ظهرت هذه الخصوصيات في المجتمعات الأوروبية خلال الفترة ما بين 1945 و 1975 ما تسمى بالثلاثين سنة الذهبية «les trentes années glorieuses» وفي آسيا خلال الفترة ما بين 1980 و 2010.

3 - لكن هناك مرحلة ثالثة ستعيشها هذه الأجيال قيد الدرس، وهي مرحلة التقاعد، وهذا ما طرحنا من أجله السؤال «متى تفقد ذات القيمة قيمتها»، حيث سيصبح مصدر الربح والرخاء مصدر مسؤولية ثقيلة تلقى على كاهل الدولة والمجتمع.

خلال هذه الحقبة يتألف عدد من المتقاعدين بصفة غير متناسبة عندما يعتمدون على عدد متناقص نسبيا من الناشطين في سوق الشغل، ثم من بعد ذلك يبدأ معدل النمو الديمغرافي بالتراجع ليصبح سلبيا في بعض الأحيان فينتج عنه نزوح الشبان من الأرياف إلى المدن وقلق اجتماعي متفاقم، وقد ظهر هذا الوضع حاليا في اليابان ومن المنتظر أن يمر إلى أوروبا وأمركيا ثم إلى آسيا الشرقية.

تتميز حقبة «العائدات الديمغرافية» في مرحلة أولى بعدد مرتفع من اليد العاملة النشيطة وارتفاع في نسب الادخار مع بقاء مستوى الأجور معتدلا نظرا للعرض الكبير لليد العاملة وارتفاع في مستوى طلب السلع والخدمات مما ينشط الحركة الاقتصادية بصفة عامة.

وبرز لدى المختصين مصطلح «التبعية» في الديمغرافيا، ويعني به عدد المتقاعدين والأطفال بالنسبة إلى مائة ناشط (100) في سوق الشغل (9)، ففي الصين يساوي هذا العدد 38 ،أي 62 شابا نشيطا مقابل 38 متقاعدا وطفلا، وهو معدل منخفض غير مسبوق مقارنة بنفس المعدل العالمي الذي يساوي 77 سنة 1970 و52 سنة 2010، وهذا ما يفسر الازدهار الاقتصادي الغير مسبوق في جمهورية الصين وأحد مقوماته الأساسية.

إن مصطلح «العائدات الديمغرافية» لا يمكن أن يتحقق إلا إذا استطاعت الدولة استغلال طاقة الشغل في مسارها التنموي بطريقة ناجعة وصحيحة مثال ذلك، وخلال فترة الثمانينات، شهدت أمريكيا اللاتينية وشرقي آسيا تقريبا نفس معدلات النمو الديمغرافي المرتفعة، إلا أن النتائج الاقتصادية اختلفت بشكل كبير بينهما،

ويطرح هذا السؤال حاليا على الدول العربية التي تعيش حقبة زمنية يمكن خلالها إما استغلال «العائدات الديمغرافية» أو معاناة النسب المرتفعة للشبان العاطلين عن العمل. وبذلك وإن اعتبرنا أن الخصوصيات الديمغرافية لا يمكن لها أن تؤمن نموا اقتصاديا بصفة آلية، فإنه من المؤكد أن لها القدرة على أن تعطيه دافعا أو أن تمثل له عائقا وحاجزا.

إذا ما نظرنا بصفة عامة إلى الوضع الديمغرافي العالمي الحالي، يمكن لنا أن نستنتج أنه، وبسبب الانخفاض المستمر في كلا مستويي الخصوبة ومعدل النمو، سيستقر منحنى العدد الجملي لسكان العالم على خط منبسط مثلما كان عليه الحال في القرن الثامن عشر، غير أن تحت هذا الخط توجد مجتمعات تعاني تغيرات واضطرابات (اجتماعية، جيوسياسية، اقتصادية وإيديولوجية) مختلفة عن تلك التي عاشتها المجتمعات ما قبل الثورة الصناعية، إذ يمكن لسكان الأرض أن لا يحتاجوا في المستقبل لجزيرة أكبر من جزيرة تينيريف للوقوف فوقها، لكن من المتوقع أنهم سيتخذون طرقا متغيرة ومختلفة تتبلور من فلسفة إلى أخرى لتسيير مصالحهم طيلة قرون قادمة.



المصادر والمراجع

- The Economist-demographic section 2011.

- موقع دائرة الأمم المتحدة للشؤون الاقتصادية والاجتماعية-قسم السكان.

- بول ساموليسن- الاقتصاد الكلي Paul Samuelson-Macro économie.

- منجد أكسفورد للجغرافيا Oxford Dictionary of Geography.

- The Smithsonian Institution›s Human Origins Program. Human Origins Initiative

- الجمعية الأميريكية للتقدم العلمي AAAS.

- United Nations Demographic Yearbook.

- موسوعة ويكي

الهوامش والإحالات

1) جون كيليان هيوستن برونر (1934- 1995) هو روائي بريطاني الأصل كتب روايات في الخيال العلمي والقصص وصاحب رواية "الوقوف في زنزيبار"، حصل على جائزة هوجو 1968 لأفضل رواية الخيال العلمي وفاز أيضا بجائزة BSFA في نفس العام.

2) هو تاريخ عيد ميلاد يعتبره العديد من المختصين رمزيا وقد حددته الأمم المتحدة للإعلان عن تاريخ بلوغ العالم ستة مليارات نسمة.

3) The Smithsonian Institution's Human Origins Program. Human Origins Initiative

4) جزيرة اسبانية تابعة لجزر الكناري مساحتها 2034 كلم مربع.

5) نينا فريديريوف هي عالمة أمريكية مختصة في علوم الحياة والتكنولوجيا البيولوجية ومديرة الجمعية الأميريكة للتقدم العلمي AAAS.

6) معدل الاستبدال هو معدل النمو الديمغرافي العام الذي من خلاله يحتفظ العدد الجملي للسكان باستقراره (المعدل المعتمد هو1 ,2 بالمائة)، أو يمكن احتسابه بقسمة العدد الجملي للولادات الإناث على العدد الجملي للأمهات خلال فترة الإنجاب، إذا كان المعدل أكبر من 1 يزيد العدد الجملي للسكان، وإن كان أقل من 1 يتناقص ذلك العدد.

7) حسب معطيات دائرة الأمم المتحدة للشؤون الاقتصادية والاجتماعية يساوي هذا المعدل بتونس 2,04 للسنوات 2005-2010.

8) العائد الديموغرافي هو الزيادة في معدل النمو الاقتصادي نتيجة لارتفاع نسبة الأفراد في سن العمل مع انخفاض عدد المواليد الجدد والشيوخ.

9) معدل التبعية الديمغرافية = (عدد الأطفال من 0 إلى 14 سنة + عدد المسنين الذين يفوقون 65 سنة) / (عدد الأفراد من 15 إلى 64 سنة).

فوضى اللّغة في ثلاثيّة أحلام مستغانمي
فكّ التّكلّس نموذجا
[مقدّمة نظريّة ومطبّقة]

ليلى حرميّة / جامعيّة، تونس

المقدّمة :

قرأت ثلاثيّة أحلام مستغانمي فانفتحت أمامي أبواب للدّهشة لم تغلق بعد... وتداعى الزّمن إليّ ماضيا يحمل في طيّاته ولع الطّفلة فيّ إلى اليوم بالحكي يحتفل كلّ حين بصور لا حصر لها من الأبعاد والألوان والأبطال والأيّام وهي تغيّر ملابسها في لمح البصر في عرض سحريّ فرجويّ عجيب فتريني في لحظات... في كلمات... في صفحات مشاهد من الحياة هي الحياة عينها وخيالها وجماع أحزانها وأفراحها زواج يتأبّط فيه الأدب ذراع الحياة... ويقول الرّاوي وتبدأ القصّة فلا أدري أيّهما الكاتب وأيّهما المكتوب؟!... وأدري أنّ عنفوان الآلة هو السرّ وأنّ البيان هو السّحر حين يترامي عندي الزّمن حاضرا يأسر فيّ عاشقة للكلمة لمّا تثور على اللّغة وتلعب بالكلمات فتراوغ وتناور... تحيّر طمأنينة المعتاد في القول وتبدّد ألفة الألاّف من العرب وترسم خارطة طريق جديدة لأفق انتظار القرّاء.

ثارت أحلام مستغانمي في رواياتها فألغت ذاكرة العبارة وشوّشت أنظمة التّركيب وأوشكت أن تعبر إلى الوّرلساني ولعبت فنشرت الفوضى في الدّال والمدلول وأربكت العلاقات بين الحقيقة والمجاز وأذابت كلس المصطلح والموافقات اللّغويّة فكان الهدم للبناء وكانت الفوضى للخلق...

بين الأدب واللّسانيات : تأطير

فقلت وقد أعياني البحث عن وجه من وجوه تأويل مثال في القول أكثرت منه الكاتبة وتفنّنت في صياغته وقد قلّبت فيه النّظر فلم أر له مخرجا فيما استقرّ عندي من مباحث البلاغة العربيّة القديمة كما عرفت فلا هو من باب المجاز وأنواعه (1) فلا يمكن أن يكون من قبيل المجاز العقليّ لتعطّل نسبة الفعل إلى غير فاعله الحقيقيّ ولا يمكن أن يكون من قبيل المجاز المرسل لانعدام تمثّل العلاقات

المعروفة المعلومة [مكانيّة، زمانيّة، سببيّة . . .] ولا يمكن أن يكون من قبيل الاستعارة (2) لتعذّر علاقة المشابهة كما لا يمكن أن يكون كناية أو تورية «إذ لا يمكن أن يقوم المجاز إلاّ على سبب رابط بين المعنى المنقول إليه وبين الأصل» (3) وهو غير الحقيقة «ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة» (4) وليس هو المجاز «ما كان بضدّ ذلك» (5) «وكلّ لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز» (6) على رأي الجرجاني وهو مع ذلك يمكن أن يكون في أو مع هذه الأنواع جميعها صادرًا عنها أو راجعا إليها ولعلّه مجاز من نوع خاصّ فيه انزياح وخرق للمتّفق عليه في الاستعمال وعدول بمعنى «ترك طريقة في القول إلى طريقة أخرى لأنّها أحسن أو بمعنى زائد» (7) وهذا المثال في القول والطّريق في الصّوغ متصلّ اتّصالا وثيقا بظاهرة التّكلّس (le figement) لا يكون إلاّ بها وفيها ولا يحدث إلاّ عنها وهو ظاهرة فكّ التّكلّس (le défigement) وهما مصطلحان لسانيان ومبحثان من مباحث علوم اللّغة في أنحاء كثيرة من العالم اليوم -وهما على ما يبدو من مواضيع السّاعة عند اللّسانيين- والعربيّة تقفو الآن آثارهما بجهد عدد من الباحثين والعلماء من أبنائها.

ولقد استفزّني تردّد الظّاهرة في روايات أحلام مستغانمي الثّلاث «ذاكرة الجسد» وفوضى الحواسّ» و«عابر سرير» وأثار فيّ سؤال الماهية؟ والتّسميّة؟ والكيفيّة والغاية؟ ... ولا أنكر أنيّ كنت أجهل الإجابة إذ وردت الثّلاثيّة متذوّقة لحلو الكلام وأعاجيب الصّيغ وصدرت عنها باحثة في المعجميّة وعلم المصطلح وجئت أبحث فيها عن وسم بديع ومعنى رشيق فتعثّرت بعلم الدّلالة والأسلوب وأردت منها الأدب فوقعت على اللّسانيات [وما أنا من أهل الاختصاص] فقادني هذا إلى ذاك وأنا في هذه المحاولة من المريدين الجدد وأسأل لأكون من العالمين ومن يدري لعلّ أطرف بحث هو الذّي نعثر عليه أثناء بحثنا عن شيء آخر (*).

وسأبدأ بمعالجة المسألة المنهجيّة: التّعريف والتّأصيل وأنتهى إلى المثال والتّحليل.

التّكلّس / فكّ التّكلّس :

إشكاليّـة المصطلح :

أحبّ أن أنبّه منذ البدء أنّني اعتمدت هذه التّسمية اطمئنانا إلى رأي الدّكتور صالح الماجري والأستاذ البشير الورهاني في تعريبهما لكتاب قاسطون قروص Gaston Gross (8).

Les expressions figées en français : Noms composés et autres locutions

بعنوان «التّعابير المتكلّسة : الأسماء المركبّة أو عبارات أخرى (9) وأرّجح أنّ هذا الاطمئنان خصوصا إلى مصطلح «فكّ التّكلّس» (défigement) يؤكدّه غياب أكاد أقول تامّا فيما عدت إليه من المصادر والمراجع لأيّ تسمية أخرى أقبلها غير هذه (**) فالبحث في الظّاهرة نفسها باللّسان العربيّ يكاد يكون غائبا هو أيضا إنّ لم يكن فعلا غير موجود بحكم جدة المبحث وقلّة ما كتب فيه وكلّ ماهو متوّفر حوله مكتوب باللّغات الأجنبيّة.

فهو إذن اطمئنان لموجود في واقع المعدوم واختيار الضّرورة في ظلّ الافتقار. وبناء عليه وقع أيضا اعتماد مصطلح التّكلّس figement من باب التّعريف بالخلف والطّباق السّلبيّ وإن كانت ظاهرة التّكلّس أقدم نسبيّا من الأولى وفيها أقوال وبحوث فقد وجدت أثناء تفتيشي عن المصطلح تسميات أخرى عديدة مثل مقولب / figé وقولبة/

Figement (10) ويبدو أنّها لم تعتمد كثيرا ومتحجّر جامد/ figé وتحجّر تجمّد Figement (11). وهي مستعملة فقد اعتمدها البعض من الدّارسين والمدّرسين بحكم أنّني وقعت لها على أثر في كتب نصوص خاصّة بالتّعليم (***) مرفوقة بالشّرح ويظهر أنّها تسعى إلى إثباتها في المنظومة الاصطلاحيّة الخاصّة بهذا العلم نحو الإشارة باللّفظ إلى «عبارة متجمّدة» (12) أو «جملة متجمّدة» (13) تعليقا على جملة وردت في النّصّ. وقياسا عليه يمكن أن نتحدّث عن فكّ للتّجمّد أو فكّ للتّحجر أو قلب للقولبة.

وقد يبدو التّشويش الطّارئ على المصطلحات طبيعيّا لأنّ العلم الّذي نخوض فيه منسوخ وليس مستوعبا (14) على حدّ قول د. محمّد رشّاد الحمزاوي وهو أيضا ما عبّر عنه قاسطون قروص في مقدّمة كتابه متحدّثا عن التّردّد المصطلحيّ الّذي يطغى على هذا الميدان في ظلّ غياب تعريفات صارمة على نحو يجعل التّعريفات المقترحة متناقضة أحيانا داخل المؤلّف نفسه» (15)، ومن هذه الجهة كان الاستقرار على هذين الاسمين مصطلحا.

إشكاليّـة المفهوم :

بما أنّه لا غنى لباحث في فكّ التّكلّس (وهو موضوع المقال) أن يتحدّث عن التّكلّس أوّلا لما بينهما من علائق التّراتب المنطقيّة وقيامهما على جدليّة الظّاهر والباطن بمختلف تجليّاتها وذلك أنّ فكّ التّكلّس واقع أصلا في التّكلّس وهذا سبب له وسبيل إليه لذا سأشرع ببيان مفهومه.

مفهوم التّكلّس :

لن نقف عند التّعريف اللّغويّ لكلمة التّكلّس مصدرا من تكلّس ومزيد كلس (16) لبعد ما بينه وبين المعني الاصطلاحيّ - اللّسانيّ أساسا- من مسافات قد يختصرها التّأويل إذا قلنا إنّ الجامع المشترك بين المعنيين يقف عند حدّ الاستعارة وعلاقة المشابهة بين المعنى الحقيقيّ الماديّ والمعني الحقيقيّ اللّسانيّ بين انشداد الحائط إذا طلي بالكلس وهو شبيه الجصّ (17) بعضه إلى بعض حتّى لا يمكن الفصل بين أجزائه ويتراءى للنّاظر وكأنّه مساحة واحدة ويخفى عنه تركّبه الأصليّ وتغيب عنه رؤية الأجزاء المكونّة له وبين التّكلّس «عمليّة لسانيّة تجعل من مرّكب حرّ العناصر مركبّا لا يمكن الفصل بين عناصره... وينتج عنه وحدة معجميّة جديدة تامّة مستقلّة بمعناها عن معنى العناصر المكوّنة لها الّتي تفقد استقلال معناها الأصليّ بمجرّد انضوائها ضمن المركّب...» (18) وهكذا فإنّ كلمات مركبّة مثل «حافظة نقود» أو «طابع بريديّ» هي مركبّات متكلّسة» (19) ويكون وجه الشّبه حينئذ هو التّحوّل من الجزء إلى الكلّ ومن التّفكك إلى التّركب والانتقال من الحريّة إلى التّكلّس والحكم في ذلك هو الاستعمال والتّواتر. يعرّف قاسطون قروص التّكلّس فيقول «إنّ الشّرط الأوّل والضّروري ليتسنّى لنا الحديث عن التّكلّس هو أن نجد وصلة مكوّنة من عدّة كلمات وأن يكون لهذه الكلمات على صعيد آخر وجود مستقلّ» (20).

وتبيّن لي بعد بحث أنّ التّكلّس يكون في التّركيب ولا يكون في اللّفظ المفرد وهو مبنيّ على أسّ الارتباط أو التّصاحب أو التّلازم وتدخل في هذا الأسّ جملة من التّجمّعات المعجميّة على رأسها ما يسمّى بالتّعبيرات الاصطلاحيّة أو السّياقيّة (21) أو التّعابير المسكوكة (22) أو اللّسنيات (23) والتّعابير الخاصّة مثال ذلك - (ردّ إلى أرذل العمر أو ألقى عصاه) «les expressions idiomatiques» واللّسنيّة كما يعرّفها قروص هي كلّ تركيب خاصّ بلسان وليس له أيّ مقابل تركيبيّ في لسان آخر

(24). وهي كلّها تكاد تكون تسميات لظاهرة واحدة لاشتراكها تقريبا في نفس الشّروط المطلوبة وتختزل في كونها «وصلات لا نستطيع تحويرها بأيّ وجه كان فتكون المحدّدات ثابتة والمحوّرات ممنوعة» (25) وهي محض اتّفاق يتواضع عليه أهل لغة ما، فهم وحدهم من يستطيع فهم مقاصده وحلّ إشكاله ويستعصي على غيرهم الغرباء عنهم.

كما يستعصي على التّرجمة أيضا أو لا يمكن ترجمته إلى لغة أخرى ترجمة حرفيّة (26) ونجد أيضا في هذا الباب الأقوال المأثورة (27) كالأمثال (28) والحكم وما جرى مجراهما من كلام العرب السّائر (29) مثال: «إنّه ليعلم من أين تؤكل الكتف» (30) «ربّ أخ لك لم تلده أمّك (31)» ويلحق بها كذلك ما يطلق عليه مصطلح التّلازم اللّفظيّ Collocation (32) أو الارتباط الاعتياديّ أو التّصاحب المنتظم (33) أو عبارة متجاذبة (34) مثال: أحرز نصرا -حجّ مبرور- -سلاح ذو حدّين- السّلام عليكم (فلا يقال مثلا الأمان عليكم) -خطب ودّه (فلا يقال مثلا خطب عطفه أو مودّته). وكما هو ملاحظ من خلال هذه الأمثلة لا تسمح هذه المركّبات بأيّ تحوير أو إضافة ولا يتوفّر فيها إمكانيّة إبدال عنصر منها بآخر أو إلحاق شيء آخر بها فهي تشتغل على قاعدة أنّها كتلة واحدة ملتحمة وترفض دخول أيّ عنصر عليها. وسيكون عمل فكّ التّكلّس في الإمكانات المتاحة لتحرير هذه التّجمّعات المعجميّة وكسر أغلالها وفكّ قيودها لغايات مخصوصة كما سنرى.

مفهوم فكّ التّكلّس :

فكّ التّكلّس ظاهرة لسانيّة تكشف عن خطاب خاصّ يتمثّل في «كسر الأغلال الّتي تميّز التّتابعات المتكلّسة ويتمثّل هذا الفكّ في أن تفتح جريدات حيث لا توجد بالطّبع» (35) وهو بهذا العمليّة المخالفة للتّكلّس ويكون عبر تحويل أو تعويض كلمة أو مجموعة من الكلمات في الوصلات المتكلّسة بكلمة أو مجموعة كلمات لأهداف معيّنة إذ قد يستعمل فكّ التّكلّس «من أجل تأثيرات مخصوصة هدفها جلب انتباه القارئ ويبرز وقع المفاجأة المنتظر ظاهرة التّكلّس ولا يعتبر فكّ التّكلّس بهذا الاستعمال «خطأ» كما هو الحال عند خرق تتابعات تولّدها القواعد بل يعتبر نشاطا هزليّا

- انصر أخاك ظالما أو مجنونا (مظلوما)
- أخذه بكلتا رجليه (يديه)» (36)

يعتبر إبدال لفظة (مظلوم) بمجنون وإبدال (يديه) برجليه من باب التّلاعب بالألفاظ واللّعب بالكلمات Jeux de Mots (37) وهو صفة من صفات هذه الظّاهرة ووسم لها. وميّز بعض الدّارسين فيه بين نوعين: فكّ التّكلّس الدّلاليّ وفكّ التّكلّس المعجميّ (38) وينتج عن كليهما دالّ تماثلي قياسيّ حامل لإحالات متعدّدة تقلّبها العقول كيف شاءت وشاء لها المدى.

الغايات والأهداف العامّة :

تتّفق جملة من الدّراسات العلميّة والنّقديّة في هذا الإطار على تقديم الكريكة والسّخرية واللّعب الهازل (Ludique) (39) على رأس غايات هذا الفنّ من القول ولا تبتعد الغايتان الكوميديّة (Comique) والايروسيّة (Erotique) (40) في رأيي كثيرا عن الأولى فهما سبيل إليها ومصدر من مصادرها وإنّي أضيف إليها أيضا الغاية الجماليّة وبلاغة الأدب في تقصيّه وبحثه اللاّمتناهي عن وجه من الجمال يخرق المعتاد ويقطع مع المألوف أليست «ميزة الأدب الرّئيسيّة هي خروجه عن الوجوه المألوفة في استعمال اللّغة وكيفيّة أداء المعنى» (41) ولعلّها من الميزات الّتي يهدف إليها فكّ التّكلّس باعتباره

منشّطا باهرا ومحفزّا قويّا للخواصّ الدّلاليّة والتّركيبيّة الّتي يمحوها التّكلّس ويغيّبها (42) أحيانا عبر استدعائه العبارة المتكلّسة الأصليّة إلى ذاكرة القارئ ممّا ينتج عنه تواطؤ بين العبارة المتحوّلة والقرّاء (43) تواطؤ يؤكّده تبادل المواقع بين المنتظر وغير المنتظر ويقوّيه وقع المفاجأة اللّذيذ حين يروغ اللّفظ باللّفظ ويروغا هما معا بالقارئ.

يبدو من المقاربة النّظريّة وكأنّ فكّ التّكلّس باعتباره مبحثا لسانيّا لا تشدّه في الظّاهر قواعد نظريّة صارمة ودقيقة تقيّد أشكال تصرّفه في الوصلات المتكلّسة تقييدا علميّا محكما في حين أنّه مبني حقيقة على جملة من الضّوابط المنطقيّة المدروسة تكاد تكون هي نفسها الّتي تحكم ظاهرة التّكلّس. إذن ليس للمبدع مطلق الحريّة- كما يبدو- في إبدال عبارة أو عبارات بعبارة أو عبارات أخرى في المواقع الّتي يريدها وفي فتح حقل أو حقوق دلاليّة متعدّدة يصدر عنها أو يحيل إليها وهي تشفّ عن نواياه. وقد لا تشفّ تاركا للقارئ المجال فسيحا لعقد العلاقات بين المتكلّس والمفكوك عنه التّكلّس وتأويلها وشرحها عبر شبكه واسعة تمدّ إليها يدا جملة من المعلومات والمعارف تمسّ في أحيان كثيرة مختلف العلوم الإنسانيّة.

الأمثلة والتحليل :

لعلّ أطرف ما يميّز الوصلات المفكوكة التّكلّس عند أحلام مستغانمي هو وقع العبارة المفاجأة وهي تأخذ مكان العبارة المتكلّسة أو المعتادة الّتي ألفها القارئ وانتظرها عبر شبكات اصطلاح أهل اللّغة واتّفاقهم منذ أزمان فإذا هي تربك الأسماع وتراوغ الألسنة وتفجأ الذّاكرة وتحيّر العقول في بحثها عن شروط العقد بين المنتظر واللاّمنتظر ومحاولتها الوصل بين عرف اللّغة وتقاليد القراءة وهذا الكلام الذي لا يرضاه العرف ولا تجيزه التّقاليد إلاّ أنّه الكلام حين يحلو واللّغة حين تعلو، وهذه مستغانمي «تطلق سراح الكلمات وتخلّصها من الخضوع لما يقتضيه الاصطلاح في عرف اللّغة العاديّة ويمكّن دوالها ومدلولاتها من أن تعقد بينهما علاقات بكرا لئن لم يرض عنها اصطلاح أهل اللّغة فقد رضي عنها نصّ الكاتبة وتقبّلتها لغتها بقبول حسن، وهكذا يكون للكاتبة حقّ التّشريع لعلاقات جديدة بين الكلم لا يعنيها أن يشهد لها اصطلاح أهل اللّغة العاديّة ويكفي أن تشهد لها لغة الرّواية وأن يوجب صحتّها نحو هذه الرّواية» (44) يكاد لا يشفع لها ما أقرّه النّقاد وتداولوه عن أسباب فكّ التّكلّس في الأدب في تقلّبه بين ضروب اللّعب بالكلمات للهزل حينا وللسّخرية حينا آخر وهما يوشكان أن يكونا السّببين الرّئيسيين لفكّ التّكلّس عند الباحثين. ولكنّه عند مستغانمي لعب كالجدّ وللجدّ تريده للتّحلية آنا وللتّجويد آنا آخر تشفّ فيه اللّغة عن أبعاد أخرى يقفوها العارف بأنظمة الكلام ويتفطّن إليها الخبير بأنساقه وهي تنسج نصّا يأخذ فيه المختلف مكان المؤتلف ليؤسّس لوضع جديد بكر تريده الكاتبة فتحا لأفق انتظار غريب يسعد آمال القرّاء والنّقاد على السّواء فيكون الكلام عندئذ عن الكلام عذبا.

وجوه فكّ التّكلّس عندها :

اختلفت نسب تواتر هذه الظّاهرة في الرّوايات الثّلاث اختلافا ظاهرا فلئن بدت قليلة نادرة في «ذاكرة الجسد» فإنّها في «عابر سرير» كثيرة كثيفة الدّلالة متعدّدة الوجوه وقد لعبت مستغانمي تقريبا بالوصلات الفعليّة والاسميّة والحرفيّة فغيّرت المفعول ونسبته إلى غير فعله أو غيّرت الفعل فنسبت إليه غير فاعله ومفعوله وبدلّت المضاف فأضافته إلى غير المضاف إليه أو بدّلت المضاف إليه فألحقته بغير مضافه وحوّلت النّعت عن منعوته أو المنعوت عن نعته وأبقت الجارّ وأبعدته عن

مجروره أو أبعدت الجار وأبقت المجرور. تفنّنت فعابثت ما تكلّس من الأمثال والأقوال السّائرة وتدخّلت بين العبارة والعبارة في القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف. ولكلّ ذلك في الرّوايات صور تتناظر فيها العبارة المتحوّلة والعبارة الأصليّة تناظرا تستدعي فيه الذّاكرة صفحات من تاريخ اللّغة ودواعي الاستعمال لتلتقي هذه الصّفحات عند تاريخ لغة أخرى هي لغة أحلام مستغانمي ودواعي استعمال آخر هي دواعيها. يذكّر بذلك الاستدعاء في الأسلوب أحيانا اشتراك في عدد من الحروف أو بقيّة من الحركات بين العبارتين وأحيانا أخرى اتّفاق في الوزن وتقارب في الصوّت فيما يكون بين الجناس التّام وغير التّامّ كما نعرفه في البديع علما من علوم البلاغة العربيّة القديمة.

في الوصلات الفعليّـة :

اختارت الكاتبة أن تمزّق نسيجا من العلاقات القائمة في اللّغة بين جملة من الأفعال ومعمولاتها ترتّبت عليها الأسماء وألفتها الذّاكرة فلا تكون هذه إلاّ متبوعة بتلك في شكل من أشكال التّعاقد الّذي بناه الاتّفاق والتّواتر فلا يكون «أجهش» عندنا إلاّ متبوعا بـ«باكيا» وهو عند مستغانمي «أجهش راقصا» (45) و«أجهش اعتذارا» (46) ولا يكون تصبّب إلا لاحقا به «عرقا» وهو عندها «أتصبّب لغة» (47) وقد يعجب القارئ حين لا يجد بين العبارة الأولى والثّانية جامعا مشتركا بين المعنى المعجميّ أو الحافّ أيضا الّذي يمكن أن يحيل عليه الفعل وبين الحال المتعلّق به أو المفعول المسند إليه فلا علاقة حقيقيّة ظاهرة أو مجازيّة استعاريّة بين «جهش» الّذي هو بمعنى «جهش للبكاء يجهش جهشا وأجهش كلاهما استعدّ له واستعبر...» (48). كما جاء في لسان العرب وبين «رقص» ومنه «راقصا» و«اعتذر» ومنه «اعتذارا» فلا علّة لهذا الوضع غير اختيار مبدع وانتخاب أسلوب يؤسّس لوصل جديد غريب يشرّع له نصّ جديد غريب يتفاوت فيه مقدار الجدة وكميّة الغرابة بتفاوت المسافات بين العبارة المتكلّسة والعبارة المحرّرة من التّكلّس. وبقيس المسافة بينهما تقاس المفاجأة تكبر حين تبعد وتصغر حين تقرب.

ومن أقوالنا المعتادة -دخّن كلّ أعقاب السّجائر- وفي القول الخارق «دخّن كلّ أعقاب الأحلام» (49) وتنهض الكلمة المتحوّلة حينئذ بتكثيف الحقل الدلاليّ لكلمة «دخّن» و«أعقاب» وتوسعة مجاليهما الاستعاريين بشكل يجعل القارئ يقبل إذ قبل بذلك الكاتب أن تدخّن الأحلام ويكون لها أعقاب. ويجاري الخيال الخيال فيتماهى قيد ما قيّدته اللّغة بحريّة ما حرّره الابداع. وحين يقول القائل من العرب -أوصى به خيرا- وتقول مستغانمي «أوصى المضيّفات به خمرا»(50) وقد عوّضت كلمة «خمر» كلمة «خير» وبينهما جناس غير تامّ. ولهذا التّجانس الصّوتيّ دور في سرعة تنشيط عقد العلاقة بين العبارة الأصليّة والعبارة المتحوّلة والتّقريب بينهما تقريبا يحفّز الخواصّ الدّلاليّة والتّركيبيّة الّتي يغيّبها التّكلّس (51) ويلغيها أحيانا. ولا تكتفي العبارة المفكوك عنها التّكلّس ببعث جديد للمعنى وإحياء للمقام وفق ما تحيل عليه -مفردة قائمة بذاتها معجميّا وسياقيّا- بل تبعث ببعثها وتحيا بحياتها العبارة الأصليّة وينفكّ من حولها نوعا ما أسر المعتاد وقيد الاستعمال. وحين تقول مستغانمي «نامي حبيبتي تصبحين على كتاب» (52) عوضا عن -تصبحين على خير- تنفتح للقارئ أبواب للدّهشة ويكون وقع المفاجأة شديدا إلى درجة تسم اللّعبة الخطابيّة بميسم اللاّمعقول وتقرّبها مليّا من الشّعر والشّعريّة.

الوصلات الإسميّـة :

وضح لدى أحلام مستغانمي ولع بقلب الكلمات واللّعب بالألفاظ ولوع تجلّى بشكل متدرّج في اختيارها لعناوين الثّلاثيّة حتّى استقرّ في عنوان روايتها الأخيرة «عابر سرير» (53) الّذي هو فكّ لتكلّس معروف في لغة العرب وهو «عابر سبيل» و«سرير» و«سبيل» يبتعدان

معنى ودلالة ويقتربان جرسا ووزنا وأكثر ما تظهر جدوى فكّ التّكلّس -كما اتفّق كثير من النّقاد- في الكلمات المركبّة والأمثال والعناوين (54) لقدرته على جذب انتباه القارئ وإغرائه على المطالعة والهدف المأمول من المبدع لاشكّ واقع بين التّشويق والتّسويق.

ولقد أكثرت مستغانمي من كسر التّركّب والتّلازم اللّفظي بين المضاف والمضاف إليه وبين المنعوت والنّعت كما اعتادته العرب فتصبح للمتلازمات المعتادة واللّسنيات تركيبات أخرى يحكمها الجناس والتّجانس أو الطّباق والتّضاد حينا وموافقات الابداع حينا آخر كما يوّضحه هذا الجدول:

في مألوف الكلام	في روايات مستغانمي
مهبّ الرّيح	مهبّ الجرح (55)
أصحاب السّعادة	أصحاب التّعاسة (56)
رؤوس أقلام	رؤوس أحلام (57)
علامات تعجّب	علامات إعجاب (58)
نقاط استرسال	نقاط انقطاع (59)
على مرمى حجر	على مرمى اشتهاء (60) على مرمى خدعة من المخدع (61) على مرمى قدر من حتفك (62)
على قيد الحياة	على قيد العروبة (63) على قيد الوفاء لوهم (64) على قيد الفرح (65)
أثرياء الحرب	أثرياء الحبّ (66)
رجل من برج . . .	أنا رجل من برج الصّبر (67)
جريمة قتل	جريمة حبر (68)
رجل طاعن في السّنّ	. . . رجلا طاعنا في الصّبر (69)
عن ظهر قلب	عن ظهر مقلب (70) عن ظهر زواج (71)
على أحرّ من الجمر	على أحرّ من موقد (72)
عاطل عن العمل	عاطل عن الأمل (73)
على طبق من فضّة	على طبق من شعر (74)

والأمثلة بعد ذلك كثيرة. وغالبا ما تعمد مستغانمي إلى استدعاء الكلمة الأصليّة في الجملة ذاتها الّتي تغيّرها فيها مثل قولها: «دون أن تنسى أن تتبعها بعلامات تعجّب وغالبا بعلامات إعجاب» (75) وقولها «وأجمع مسوّدات هذا الكتاب المبعثرة في حقيبة رؤوس أقلام... رؤوس أحلام» (76) وقولها أيضا «هكذا حدثت الأشياء في تلك الرّواية الّتي أحفظها عن ظهر قلب عن ظهر مقلب» (77). وهكذا تضع الكاتبة القارئ في نفس الوقت بين التّكلّس وفكّ التّكلّس احتيالا على عقله أم اغتيالا لذكائه؟ لا أدري غير أنّني أدري أنّ مستغانمي تقول إنّها تقدر أن تقول كما يقولون وتقوى على أن تقول أكثر ممّا يقولون وهي تعرض فنّا من القول يكفي أحيانا أن تغيّر فيه حرفا أنيسا معتادا بحرف غير معتاد لتستأنف اللّعب وتواصل التّلاعب «لست من الحماقة لأقول إنّني أحببتك من النّظرة الأولى يمكنني أن أقول إنّني أحببتك ما قبل النّظرة الأولى» (78) فتغيّر بذلك ما استقرّ عند العرب دالاّ ومدلولا لمجرّد إبدال حرف بحرف.

ولم تستثن في عملها تحرير وصلات الأمثال السّائرة والأقوال المأثورة والحديث النّبويّ والقرآن. فمن أمثال العرب الّتي حوّرت «الوحدة أفضل من جليس السّوء» (79) وهي تقول: «كان يدري أنّ الوحدة أفضل من سرير السّوء». وقد جاء في الحديث النّبويّ قوله: «اعمل لدنياك كأنّك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنّك تموت غدا» (80) وهي تقول: «أنا أعمل لدنياي كأنّني سأراك غدا وأعمل لآخرتي كأنّنا سنموت معا» (81). ولم تكتف فيه بجعل عبارة مكان عبارة وضمير محلّ ضمير بل إنّ القلب طال المقام ففكّ ما تكلّس لفظا وتكلّس سياقا ليتأرجح القصد بين سياقين الحدّ بينهما حدّ ما بين السّماء والأرض أوّلهما من تعاليم المؤمنين وثانيهما من مواثيق العاشقين والكاتبة تنهل فيهما معا من رافدين من روافد الثّقافة العربيّة الإسلاميّة "الحديث من جهة والغزل العذريّ- إن شئت- من جهة أخرى. وهي بذلك تستغلّ هذه الظّاهرة لتطاول فتطول القرآن بقولها "سيّدتي يا حمّالة الكذب" لا يمكننا إنقاذ النّار إلاّ بمزيد من الحطب" (82) فتستدعي "حمّالة الحطب" (83) الشّهيرة ولفظة "الكذب" و"الحطب" لهما نفس الكميّة الصّوتيّة وبينهما في السّياق سجع الأكيد أنّه يعزف على أوتار الذّاكرة فيشدّها بين نصّين نصّ محفوظ قديم ونصّ مقدود حادث الأوّل وحي حدّه الذّكر والمنعة والثّاني أدب حدّه الإنشاء والصّنعة والكاتبة مع ذلك لا تني تذكّر بمصدر التّكلّس تحيل عليه بالعبارة والتّصريح أو بالإشارة والتّمليح وعيا منها ربّما بأنّها تطرق سبيلا من القول بكرا سيكون تزيينا لمعنى وتحلية لأسلوب وتجويدا لبيان وعنوانا لإبداع. ولا يكمن التّواطؤ بذلك بين العبارة المتحوّلة وحدها والقارئ بل إنّ التواطؤ كامن في البدء بين الكاتبة والعبارة وبين الكاتبة والقارئ في النّهاية فهي تتفاجأ فتفاجئ.

الخاتمة :

يظهر البحث النّظري في ظاهرة فكّ التّكلّس وكأنّه بحث في ظاهرة غريبة شاذّة عن الثّقافة العربيّة مازال النّقد اللّسانيّ يلتمس أولى معالمها ولم يستقرّ لها عنده بعد قاعدة مضبوطة ولكنّ المتأمّل في روايات أحلام مستغانمي في اعتمادها المكثّف لفكّ التّكلّس إلى درجة يوشك معها أن يكون وسما لأسلوب وطابعا في الكتابة يجد تمرّسا في الاستعمال وتفنّنا عجيبا في التّحويل وإغرابا في

العدول وتنويعا في المصادر يدل دلالة واضحة على أنّ المثال قد يسبق التّمثيل النّظريّ الّذي يظلّ مشروعا قيد الإمكان رهانه الإرادة وشرطه العمل.

ولعلّ هذه الدّراسة تنبيه إلى ضرورة كسب الرّهان وتفعيل الشّرط لتقديم عمل علميّ مختصّ رصين متين تستفيد منه اللّسانيات العربيّة.

الهوامش والإحالات

- انظر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص.105 وما بعدها: حقّقه وقدّم له د.محمّد رضوان الدّاية مكتبة سعد الدّين الطّبعة الثّانية 1987. وابن رشيق، العمدة 1/ 266 وما بعدها : حقّقه محمّد محيي الدّين عبد الحميد دار الجيل الطّبعة الرّابعة 1972 وأحمد الهاشمي: جواهر البلاغة ص.290 وما بعدها: دار إحياء التّراث العربيّ بيروت الطّبعة الثّانية عشرة [د،ت]

2) الجرجاني: دلائل الإعجاز ص.108 وإبن رشيق: العمدة 1/ 268 وأحمد الهاشمي: جواهر البلاغة ص.301 وما بعدها.

3) د.حمّادي صمّود: التّفكير البلاغيّ عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس ص.401: منشورات الجامعة التّونسيّة السّلسلة السّادسة: الفلسفة والآداب مجلّة عدد 11 سنة 1981.

4) ابن جنّي: الخصائص 2/ 442 : تحقيق محمّد علي النّجار مطبعة دار الكتب المصريّة الطّبعة الثّانية 1955.

5) المصدر السّابق 2/ 442

6) الجرجاني : دلائل الإعجاز ص.105

7) حمّادي صمّود: التّفكير البلاغيّ عند العرب ص.396

*) قياسا على قول أحلام مستغانمي "إنّ أجمل حبّ هو الذّي نعثر عليه أثناء بحثنا عن شيء آخر" فوضى الحواسّ ص.296

8) Collection l'essentiel français OPHRYS 1996 paris.

9) صادر عن مركز الدّراسات والبحوث الاقتصاديّة والاجتماعيّة تونس 2008.

**) نقل المعرّبان في ثبت عربّي فرنسيّ في المصطلحات ذيّلا به الكتاب المذكور لفظة « défigement» معربّة بلفظة (تحرير) ولأنّها يمكن أن تلتبس بمعاني ودلالات أخرى في العربيّة لم أعتمدها. ولقد استعمل د.عبد القادر المهيري ود.حمّادي صمّود في تعريبهما للمصطلح عبارة (حلّ التّكلّس) وهي قريبة جدّا أو مرادفة للعبارة الّتي اعتمدتها. عن معجم تحليل الخطاب ص.254 باتريك سارودو-دومينيك منغنو دار سيناترا المركز الوطنيّ للتّرجمة تونس 2008.

10) عبد السّلام المسدّي: قاموس اللّسانيات مع مقدمّة في علم المصطلح عربيّ/فرنسيّ فرنسيّ/عربيّ ص.221 صادر عن الدّار العربيّة للكتاب 1984.

11) بسّام بركة: معجم اللّسانيات فرنسيّ/ عربيّ ص.81 طرابلس لبنان الطّبعة الأولى كانون الثّاني 1985 وانظر أيضا الطّيب البكوش وصالح الماجري : في الكلمة ص.23 دار الجنوب للنّشر تونس 1993.

***) ابتداء من السّنة التّاسعة من التّعليم الأساسيّ.

12) أنوار كتاب النّصوص سنة تاسعة ص.40 والجملة هي (وأظلّ ألفَ على كعبي)

13) المصدر السّابق ص.87 والجملة هي (شقّت عصا الطّاعة).

14) د. محمّد رشاد الحمزاوي: العربيّة والحداثة ص.97 دار الغرب الإسلاميّ، بيروت لبنان 1986.

15) التّعابير المتكلّسة ص. 14 للمعرّبيْن Gross : les expressions figées p.3.

16) ابن منظور: لسان العرب [مادة كلس] 3/ 386 دار لسان العرب بيروت.

17) المصدر السّابق 3/ 386

18) Dictionnaire de linguistique Larousse 2002, p.202 [Figé]p.203 [Figement]

19) انظر أيضا Gross : les expressions figées p .3-4 والتّعابير المتكلّسة عن المعرّبين ص 14-15 وما بعدها.

20) انظر Gross :op.cit، p.4-5 التّعابير المتكلّسة ص. 14- 15 - op.cit p.9 Gross وانظر أيضا معجم تحليل الخطاب ترجمة د.عبد القادر المهيري ود. حمّادي صمّود ص. 254 (في مادة تكلّس/ Figment)

21) د. علي القاسمي: التّعابير الاصطلاحيّة والسّياقيّة ومعجم عربيّ لها ص. 19 وما بعدها مجلّة اللّسان العربيّ ج. I/ المجلد 17 سنة 1979 الرّباط وانظر أيضا محمّد حلمي هليّل: الأسس النّظريّة لوضع معجم للمتلازمات اللّفظيّة العربيّة ص.225. مجلّة المعجميّة عدد 12-13 سنة 1997 وكذلك أحمد مختار عمر: المعجم والدّلالة: نظرة في طرق شرح المعنى مجلّة المعجميّة عدد 12-13 1997 ص.154

22) محمّد الحنّاش: قواعد البيانات العربيّة: معجم التّعابير المسكوكة ص. 232 وما بعدها حوليات الجامعة التّونسيّة عدد 36 سنة 1995.

23) عبد الرّزاق بن عمر: حول تأثير بعض مظاهر الاستعمال في دلالة اللّسنيات العربيّة في القديم ص.193 وما بعدها مجلّة المعجميّة عدد 18-19 سنة 2003 وانظر أيضا.

-Monji Derbal : Elaboration d'un Dictionnaire descriptif : Revue de la lexicologie 1997 N°12-13 p. 131-135

24) Gross : op.cit p.4 المعرّب ص 15.

25) Gross : op.cit p.70 المعرّب ص. 82

26) Mejri Salah : cahiers de C.E.R.E.S. Series linguistiques N°12 Tunis 2004 p.231

وانظر أيضا

-Ben Amor Turaya : le défigement des séquences idiomatiques : de la nom traductibilité à la traduction plurielle : Revue Equivalences, traduction de l'humour et des jeux de mots, Bruxelles (2008) p.1-11

-Ben Amor Turaya : la traduction linguistique : le cas du défigement, journées d'études Traduction des langues spécialisé Méthodes / corpus 24-25 juin 2008 communication (non publiée).

27) د. محمّد رشّاد الحمزاوي: المعجميّة مقدّمة نظريّة ومطبّقة (مصطلحاتها ومفاهيمها) ص. 315 مركز النّشر الجامعيّ 2004.

28) الميداني: مجمع الأمثال 1/ 5 و6 حقّقه محمّد محيي الدّين عبد الحميد مكتبة السّعادة مصر الطّبعة الثّانية 1959.

29) عبد الرّزاق بن عمر: المقال المذكور سابقا، ص.196

30) مجمع الأمثال 1/ 42.

31) المصدر السّابق 1/ 291

32) محمّد حلمي هليّل: الأسس النّظريّة لوضع معجم للمتلازمات اللّفظيّة ص. 225 وما بعدها.

33) أحمد مختار عمر: المعجم والدّلالة ص. 155

34) Gross : op.cit، p.8 المعرّب ص. 19

35) Gross : op.cit، p.20 المعرّب ص. 32

وانظر أيضا: معجم تحليل الخطاب ترجمة د.عبد القادر المهيري ود. حمّادي صمّود ص. 254

36) Gross : op.cit، p.20 -المعرّب ص. 32

37) Ben Amor Turaya : le jeu de mots chez Raymond Queneau p.p 231-255 Faculté des Lettres et des sciences Humaines de Sousse imprimerie officielle de la république Tunisienne 2007.

38) Ben Amor Turaya : Séquences figées et variation paradigmatique : défigement sémantique et phraséologie p.95-97 (2007) actes du colloque europhrase Bâle 2004 volume 2 p.95-102

39) أكدّت الباحثة ثريّا بن عمر في كتابها المذكور آنفا هذه الغاية أيّما تأكيد. وانظر أيضا Gross : op.cit ،p71 المعرّب ص. 83

40) Penalver vicea Maribel : l'idiomacité un source incontournable du défigement p.286 cahier du C.E.R.E.S serie Linguistique N°12 Tunis 2004.

41) د. حمّادي صمّود: التفكير البلاغيّ عند العرب ص. 405

42) Penalver vicea Maribel : op.cit, p.282-283

43) Penalver vicea Maribel : op.cit, p.290

44) زهرة كمّون: الشّعريّ في روايات أحلام مستغانمي ص. 116 دار صامد للنّشر صفاقس تونس الطّبعة الأولى مارس 2007.

45) عابر سرير ص. 92 الطّبعة الرّابعة دار الآداب 2005.

46) المصدر السّابق ص. 242

47) المصدر السّابق ص. 20

48) ابن منظور: لسان العرب مادّة [ج هـ ش] 1/712 طبعة دار المعارف.

49) فوضى الحواسّ ص. 14 الطّبعة السّابعة عشرة دار الآداب 2008.

50) عابر سرير ص 309

51) Penalver vicea Maribel.op.cit.p.283

52) عابر سرير ص. 225

53) المصدر السّابق ص. 47

54) Penaler Vicea Maribel : op.cit.p.282

55) ذاكرة الجسد ص. ص. 229-285 الطّبعة الرّابعة والعشرون دار الآداب. 2009.

56) المصدر السّابق ص. 354

57) المصدر السّابق ص. 404

58) فوضى الحواسّ ص. 17

59) المصدر السّابق ص. 18.
60) فوضى الحواسّ ص. 97.
61) عابر سرير ص. 11.
62) المصدر السّابق ص. ص. 39-299.
63) فوضى الحواسّ ص. 132.
64) المصدر السّابق ص. 183.
65) عابر سرير ص. 199.
66) فوضى الحواسّ ص. 317.
67) المصدر السّابق ص. 323.
68) عابر سرير ص. 20.
69) المصدر السّابق ص. 153
70) المصدر السّابق ص. 153.
71) المصدر السّابق ص. 173.
72) المصدر السّابق ص. 203.
73) المصدر السّابق. ص. 52.
74) ذاكرة الجسد ص. 222.
75) فوضى الحواسّ ص. 17.
76) ذاكرة الجسد ص. 404.
77) عابر سرير ص. 153.
78) ذاكرة الجسد ص. 51.
79) عابر سرير ص. 99.
80) موسوعة أطراف الحديث النّبويّ الشّريف 2/ 233 دار الفكر بيروت.
81) فوضى الحواسّ ص. 327.
82) عابر سرير ص. 199.
83) القرآن: سورة المسد الآية (4).

سؤال المحلّية في مجموعة «دائرة الكسوف» لمصطفى يعلى

مريم دمنوتي/ جامعية، المغرب

تهدف هذه المداخلة إلى استقصاء تجليات الظاهرة المحلية في المجموعة القصصية «دائرة الكسوف» للقاص والناقد الدكتور مصطفى يعلى، وتتبعها في تلويناتها المختلفة وأبعادها المحلية، مع تبريرها فنيا وجماليا في النص القصصي، عبر طرح سؤال مركزي:

كيف تنتج نصوص مجموعة «دائرة الكسوف» موضوعا محليا من الواقع المغربي، بمفاعيل جمالية تعيد تشكيل هذا الواقع في بعده المحلي، ومن خلاله الامتداد نحو البعد الإنساني؟.

بهذا السؤال وغيره، نتقدم لمقاربة هذه المجموعة القصصية، في إطار ما يتم راهنا من مساءلة قضايا وأسئلة تهم الحفر في إشكاليات وقضايا المشروع القصصي المغربي منذ مرحلة السبعينات.

وقبل القيام بهذه المبادرة / المحاولة، لا بأس من أن نذكّر بأن مبدعنا مصطفى يعلى، يمثل إلى جانب عدد من كتاب جيله، علامة إبداعية متميزة ضمن المسار القصصي بالمغرب، إذ يكوّن بجانب هذه الثلة من كتاب القصة المغاربة، الرعيل الأول المطوّر لجنس القصة بالمغرب في مرحلة ما بعد الاستقلال، نحو تأسيسها الفعلي على مستوى الوعي النظري والتخييلي. وفي هذا السياق، يشهد للقاص مصطفى يعلى كما هو معروف في الوسط الثقافي داخل المغرب أو خارجه، بصفة الاقتدار في كتابة القصة القصيرة، وبالتمكن من أساليب السرد القصصي. وقد أصدر حتى الآن أربع مجموعات قصصية هي على التوالي :

«أنياب طويلة في وجه المدينة»، الصادرة عن مطبعة الأندلس بالدار البيضاء سنة 1976.

«دائرة الكسوف»، الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق سنة 1980.

«لحظة الصفر»، الصادرة عن دار البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع بالقنيطرة سنة 1996 .

«شرخ كالعنكبوت»، الصادرة عن دار البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع بالقنيطرة، وبدعم من وزارة الثقافة المغربية سنة 2006.

وقد صدرت مجموعة «دائرة الكسوف» للقاص مصطفى يعلى، عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، سنة 1980 كما أشرنا، في حوالي مائة وعشرين صفحة من القطع المتوسط، وتضم عشر قصص قصيرة، هي بعد الإهداء: (حكاية الجفاف في السنوات العجاف ـ الطفل الشرس ـ كارط بوسطال ـ دائرة الكسوف ـ قراءة في كف الأحلام ـ عزّي يفوز بالجائزة الكبرى- فيضان النهر الغاضب ـ المشوه ـ هرنان الحكيم ـ باب الأذكار في ماء هو آت من الأخبار). وكما هو ملحوظ، فإن المجموعة تحمل عنوان أحد نصوص محتوياتها، أعني القصة المرتبة في المجموعة بالمكان الرابع، موسومة بعنوان (دائرة الكسوف). كما أن الناشر السوري قد أثبت على ظهر الغلاف الأخير هذه الفقرة الاعتبارية للمجموعة :

هذا الكتاب صورة جذابة ومشرقة فيها حدة وحرارة تدفع القارئ إلى المتابعة والاستمتاع.

قصص تمتاز بالبناء الفني المحكم والعمق في التحليل لكاتب من المغرب الشقيق يسخط على تخلف شعبه سخطا مضاء برغبة في التقدم وهفوة إلى الأفضل.

ومن حسن الحظ أن مصطفى يعلى القصاص، قد ذيل كل قصة من قصص المجموعة بالتاريخ الذي كتبت فيه، حتى يساعدنا على تحديد زمن النشر، الممتد على مساحة قصيرة تقع ما بين 1975 و 1978. وبالتالي يمكّننا من التعرف على الفترة المعنية بما جاء في هذه الفقرة على ظهر المجموعة.

يقدم عنوان هذه المجموعة القصصية مدخلا هاما لقراءة نصوصها، بحكم الارتباط الوارد بين العنوان وهذه النصوص، فنحن نفترض انطلاقا من العنوان «دائرة الكسوف» أن المجموعة تحمل طابعا دراميا مأساويا، وتتأكد لنا صحة هذه الفرضية فور الولوج إلى قصص المجموعة ومباشرة تلقيها. ونظن أن وقفة معجمية سريعة كفيلة بأن تؤكد لنا هذا الطرح، حيث ورد في لسان العرب لابن منظور ما يلي: «كسف القمر يكسف كسوفا، وكذلك الشمس كسفت تكسف كسوفا: ذهب ضوؤها واسودت»(1). ومن هنا نستنتج أن المجموعة القصصية تعالج مرحلتين أساسيتين: مرحلة راهنة، كسفت فيها الشمس وتراجعت أشعتها. ومرحلة لاحقة، من المنتظر أن تسطع الشمس فيها مشرقة ومضيئة. ترى أي مرحلة زمنية يتداخل فيها الوجهان بهذا الفهم المعجمي، يقصدها الكاتب في مجموعته القصصية هذه؟

لقد حاول القاص مصطفى يعلى في مجموعة «دائرة الكسوف» الإمساك بتحولات المجتمع المغربي بعد استحقاق الاستقلال، من خلال تجسيده لحالة الانكسارات لأحلام وطموحات جيل بكامله، عرفت في تاريخ المغرب المعاصر بخيبة الاستقلال، طارحا البدائل في قالب فني تخييلي شديد العفوية والصدق، عبر الاحتماء بإرهاصات المستقبل المشرق للمجتمع المغربي، مع القبض على ملامح الصفاء والتضامن التي عرف بهما الإنسان المغربي قبل هذه المرحلة، وذلك جوابا عن سؤال مركزي تؤطره المجموعة: كيف يستطيع جيل بأكمله الخلاص من وضعيته المأزومة؟

في تقديرنا الشخصي المتواضع، إن هذا السؤال الوجودي هو ما يحرك عملية انبناء الحكاية في «دائرة الكسوف»؟. ذلك أنها تجسد الكثير من تفاصيل هذه التحولات التي مست بنية المجتمع المغربي بعد الاستقلال، في بنى سردية تحتمي

بفعل الكتابة بكل مكوناتها، أفقا لإعادة تشكيل العلائق بين الذوات، والخلاص من ارتباكات الحاضر وتعقيداته، استشرافا لمستقبل واعد آمن به ذلك الجيل. لهذا تنفتح المجموعة على سجلات متباينة.

1 ـ سجل العجائبي :

ويتمظهر العجائبي في مجموعة (دائرة الكسوف)، خاصة في قصص (حكاية الجفاف في السنوات العجاف ـ الطفل الشرس ـ دائرة الكسوف ـ قراءة في كف الأحلام ـ باب الأذكار في ما هو آت من الأخبار)؛ من خلال هيمنة الفكر الخرافي متداخلا مع العنصر العقائدي، على مختلف شرائح المجتمع، باعتباره الوجه الكالح للصورة الكبرى المعالجة في المجموعة، وفق ما يتحقق بشكل نموذجي في القصتين الأولى والثانية بالمجموعة، لذلك سنقتصر عليهما فيما يرتبط بالفكر الخرافي الذي تعريه المجموعة.

ففي قصة (حكاية الجفاف في السنوات العجاف)، يستغل جهل الناس وتخلفهم، من أجل منعهم من الاستفادة من مياه العين الوحيدة في القرية، التي تطرح في القصة مجللة بالعمق الدلالي والبعد الرمزي، إذ هي على هذا المستوى ليست سوى سمة تكثف مختلف مناحي الحياة، التي يمنع الناس فيها عن حقهم في الاستمتاع بها. فقد اعتقد الجميع باستقرار عزرائيل في العين التي يستقي منها أهالي القرية، من خلال مواقف ساخرة يتعرض لها كل من البقول العجوز، وحمدان بطل القرية، وفقيه القرية ومرجعها الشرعي. لذلك استجابوا للنصيحة المبيتة لشيخ القرية بعدم الاقتراب من العين وإلا حاق بهم غضب سيدنا عزرائيل، حتى يستأثر هو بواسطة حبك حيلة الخرافة، بمياهها في غفلة من الأهالي، كما تؤكد العبارة الموحية في ختام القصة (كان يبدو أثناء تحذيره للأهالي شارد العينين مشرق الوجه..) (2). وبالتالي يتوقف العجائبي عن الاشتغال أمام تواطؤ الواقع.

وتتكرر في قصة (الطفل الشرس) نفس التيمة العجائبية، بنفس السمة المراوغة، حيث تتكشف الحقيقة من خلال قشرة العجائبي الموهومة، بكون الأمر كان زيفا في زيف، وأن الإنسان هو الممثل الوحيد في إحداث أكذوبة العجائبي. فهنا أيضا يمنع الأطفال من ممارسة ذكائهم، بالتخويف المفرط بالكائن الوحشي الخارج من عالم المردة والغيلان، خلال أذان المغرب بضريح سيدي سليمان. لكن الطفل الذي يحمل اسما مشحونا بالدلالة هو اسم (البشير)، كان مهيأ بكل المواصفات التي شملته بها القصة، ليكتشف في النهاية بصورة موحية حقيقة هذه الأسطورة الكاذبة: (واختلط المواء والعواء بقهقهة البشير وهو ينظر إلى أرجل الكائن الوحشي الآدمية السوداء) (3). فلم تكن الأسطورة في الحقيقة سوى تمثيل في تمثيل أبطالها من البشر. وبذلك توقف القصة حركة العجائبي بتعرية حقيقة الواقع المزيف.

أما عن الجانب العقائدي المغلوط في المجموعة، فكما معظم جوانب الحياة في المرحلة، كان الواقع الاعتقادي قد لحقه كثير من التشوه والمفاهيم المعوجة، التي تتداخل مع الفكرالخرافي المترسب عن قرون الانحطاط، بسبب ثالوث الأمية والجهل والتخلف، أكثر مما تنتمي إلى روح الدين وجوهره. ومن هنا ديناميكية هذا العامل في خلق الصور العجائبية المدهشة في فضاء النص القصصي. لهذا نجد كثيرا من شخصيات قصص مجموعة (دائرة الكسوف)،

مختلفين بين من يروج للاعتقادات المشوهة المختلطة بالخرافة والغيبيات، وغالبا ما يكونون من الشيوخ المدعين، ومن يرفض تلك التصورات ويقترب من الفهم الحقيقي للعقيدة، وهم من فئة الشباب المتعلم أساسا. ولإضاءة هذا الملمح في المجموعة، سنستأنس هنا كذلك، خوف الإطالة، بنموذجين فقط من المجموعة. ففي قصة (باب الأذكار في ما هو آت من الأخبار)، يتواجد المتناقضان في حجرة واحدة، بمناسبة حفل زفاف. يمثل الشيخ الوقور الذي لا اسم له بسبب طبيعته النمطية، الجانب السلبي في المسألة، حيث يحذر الحاضرين:

(يوم تطلع الشمس من مغربها، ستظلم الدنيا وتصبح كعلم أسود منطرح في الفضاء. ويومئذ سينغلق باب التوبة، فتكون سنة سنهاء..) (4).

في حين يسخر الشاب محمود من هذا النوع من التفكير العقدي، معرّضا في نفس الوقت بعدوانية الغرب:

(ـ يا شيخنا، لقد رأيت البارحة الشمس تطلع من الغرب، وهي تقطر دما متخثرا أسود. كانت كرة سوداء كمظلة هائلة)(5).

وبالطبع، كان الصدام الصامت بين الطرفين، الذي يتغذى على العنجهية من جهة والسخرية من جهة ثانية، هو السائد في الحوار الأطرش بينهما، وكان منطقيا أن ينتهي بالفراق المستنفر.

ونواجه الأمر ذاته في قصة (قراءة في كف الأحلام)، حيث يلتقي بطلها، برجل يدعي العرافة وقراءة المستقبل في الكف، بسبب البركة التي حباه الله بها. لكن الشاب المأزوم يسخر منه بعد أن تلولب الضحك المر داخله. ومرة أخرى يتسم الحوار بينهما كما في القصة السابقة بالموقف المفارقاتي الساخر، بسبب تضارب الاعتقاد بين الخرافة والعقل.

2 ـ سجل الحكي الشعبي :

إن الأستاذ مصطفى يعلى كما يعرف الجميع مولع جدا بالقصص الشعبي، كما يبدو من قصصه وأبحاثه المتخصصة، لاسيما في أطروحته (القصص الشعبي بالمغرب: دراسة مورفولوجية). ويتم الإحساس بهذا الولع منذ مطلع القصة الأولى في المجموعة (حكاية الجفاف في السنوات العجاف)، حيث يرصد الراوي في افتتاحية هذه القصة، مرجعية معلوماته عن الحادث القديم، من خلال ما روته جدته، مستعيرا لغة البداية في الحكي الشعبي بقوله:

((وأنا صغير روت لي جدتي لأمي، عن جدتها لأبيها، عن جدتها لجدتها، أنه كان يا ما كان في قديم الزمان والأوان، كان أن لحق الجفاف بقريتنا الغنية بتربتها الذهبية قبل أن نهجرها إلى المدينة بصفة نهائية. وكان لهذه القرية عين ماء مباركة، لم تضحل بعد أن افتقد الأهالي الماء في كل الجهات.))(ص.6).

بل إن عنوان القصة ذاته (حكاية الجفاف في السنوات العجاف)، يشير إلى هذا الولع، حيث يستعمل لفظ (حكاية) في صدر صياغة هذا العنوان، وبتركيبة تذكر بعناوين الحكايات الشعبية.

كما إن القصة التي تحمل المجموعة عنوانها (دائرة الكسوف)، تنهض [illegible] على شخصية راوي الحكايات في الحلقة وبراعته في أدائها، وما أصبح يعانيه في زمن الحداثة بمظاهرها المغرية من سينما وتلفزة ومدرسة، وانفضاض جمهوره عنه، بعد عمر طويل من حكي العجائب والغرائب من

سيفيات وعنتريات وهلاليات وسندباديات وغزوات نبوية، في صوت جهوري ممطوط، مستعينا بإيقاع (الكنبري)، حيث كان يصول ويجول في عالم الحكاية: ((أبسم الله باش بديت، على جاه النبي صليت...))(7).

ثم يتوغل في تجاويف وشعاب غرائبه. فتقوم معارك، ويثار غبار، وتقطع رؤوس، وتجري أنهر دم، وتتهاوى جبال، وتتساقط شموس، وتلتهب جماجم، وتتصارع غيلان ومردة وتنانين، ويتساكن عفاريت في الخرب المهجورة وداخل أجسام البشر، ويتجاوز إنس وجان...))(8).

إنها قصة الحكاية الشعبية ذاتها، وما أصابها من أفول، بعد أن كانت تضطلع بدور فاعل داخل المجتمع على المستوى التربوي والجمالي والاجتماعي، قبل أن تكتسحها تباشير الحداثة مع مجيء الاستقلال، حيث شرعت كثير من القيم والمفاهيم وأنماط الوعي تتغير في مغرب الستينات والسبعينات من القرن الماضي؛ كما تؤشر صورة الصبيان وهم يحملون قطع زجاج مسودة من الدخان، يرقبون من خلالها بشكل علمي ظاهرة الكسوف، وليس خرافيا كما هو فهم راوي الحكايات وأصحابه.

3 ـ سجل ذاكرة الطفولة :

إن قصص مصطفى يعلى تنوء بالحنين إلى مرحلة الطفولة، لذلك فإنه كثيرا ما يعالج في قصصه مواقف الحاضر من خلال استحضار زمن الطفولة الجميل، وعلاقته من قريب أو بعيد بتلك المواقف، مما يؤثر في بنية النص، فيجعلها تقوم على تقنية (الفلاش باك)، إذ يلاحظ أن هناك بنية سردية دائرية تحكم معظم قصص المجموعة، حيث تبدأ القصة وتنتهي من نقطة البداية، انطلاقا من لحظة ساخنة في الحاضر، مرورا بفترة الطفولة، لتنتهي بالعودة إلى لحظة الانطلاق الراهنة.

فقصة (حكاية الجفاف في السنوات العجاف)، تنفتح بالبطل يروي حكاية هجرة أسرته قديما من القرية إلى المدينة، بعبارة أولى (وأنا صغير روت لي جدتي لأمي)، ثم ينخرط في تذكر ما حدث هناك أيام الطفولة، لينتهي إلى واقعه الحالي هنا بالمدينة.

وفي نصوص أخرى، يفسح القاص مصطفى يعلى المجال للأطفال ليستقلوا بعالمهم المحبب في النص كما لو كان يحدث الآن، بينما واقع الأمر يؤكد أن حدث القصة ينتمي إلى الماضي وليس إلى الحاضر. فليست معاناة الطفل في قصة (الطفل الشرس)، مع القمع والتخلف إلا ذكرى للتراتبية الصارمة التي كانت تحكم المجتمع الأبوي، وللطرق التربوية المغلوطة التي كانت متبعة تجاه أطفال مغرب الأمس. وكذلك الأمر في قصة (دائرة الكسوف)، إذ تعالج انصراف الأطفال إلى منجزات الحداثة في مرحلة انتقالية، بعد أن كانوا مولعين في الماضي بالاستماع إلى الحكايات الشعبية، بفضاء الحلاقي، الذي ما كانت أي مدينة من المدن التقليدية تخلو منه.

والحقيقة، إنه من النادر أن يغيب حضور الطفل في قصص مصطفى يعلى، مقترنا بالشيطنة والمعاناة والمرح والقمع الخ. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى نصوص من غير هذه المجموعة القصصية، مثل قصص (اختفاء الرجل المسكون ـ حوار في لحظة الصفر ـ مناحة ـ فيديو ـ السباق) من مجموعة (لحظة الصفر)، وقصص (الجليد يمتنع عن الذوبان ـ شرخ كالعنكبوت ـ السفر عبر قطار سريع ـ نبض الزمان في حطام الذاكرة ـ المرأة التي قررت أن تهاجر) من مجموعة (شرخ كالعنكبوت).

إننا ونحن نرصد السجلات السابقة، كنا في صميم العمق المحلي المعالج في مجموعة (دائرة الكسوف). ذلك أن المحلية في الأدب كما يذهب الدكتور مصطفى يعلى في رسالته الأكاديمية لنيل دبلوم الدراسات العليا، ((تعني التناول الفني لبيئة معينة ماديا ومعنويا، تنعكس فيه مختلف المظاهر الطبيعية، والعلائق البشرية، والعواطف الإنسانية، مع بروز تأثير التقاليد والعادات والأعراف المختلفة. كل ذلك بصورة مشخصة وبعيدة عن أي تجريد أو ضبابية))(9).

وعليه، فإن السارد وهو يرسم حركة الحدث أو الموقف أو المفارقة في قصص المجموعة، كثيرا ما كان يعمد إلى تأثيث الصور السردية بالمشاهد المحلية، من طبيعة وعلاقات اجتماعية وعادات واعتقادات الخ... فخوفا من الإطالة آثرنا أن نكتفي باستحضار ما قدمته قصة (حكاية الجفاف في السنوات العجاف) عن البيئة الفلاحية المغربية. فقد عالجتها بطقوسها واعتقاداتها وعلائقها من خلال تقديس الناس للعين حيث ((قدموا لها النذور والقرابين. وبنوا بجانبها قبة عالية. وعلقوا على جدرانها وعلى الأشجار المجاورة لها كثيرا من الرّقى والتعاويذ. وأضاؤوها بالشموع ليل نهار.. وسموها (لا لا عين الرباح))(10). كما حضرت هذه البيئة بتذكر مواسم (سيدي هلال) في محيط مدينة القصر الكبير ((بأسواقها، وخيامها، وأهازيجها، ورقصاتها، وحلقات السحر في لياليها...))(11). وباستعراضات الخيالة، حيث يقف حمدان متذكرا ((يطرز صورته وهو بين الفرسان يحمل بندقيته المواشاة، ممتطيا جواده المطهم ذا السرج المبرقش بخيوط ذهبية، ثم وهو يقود جماعة الفرسان في الساحة الفسيحة الغبراء بين حشود المتفرجين المنبهرين، وزغاريد النسوة تبعث الحماسة والهيبة في النفوس. .فيكر ويصيح، وتردد الوديان والسهول وقمم الجبال صيحاته. وأخيرا يطلقها طلقة مدوية مشحونة بكبرياء الفتوة والعنفوان طوخ..طوخ..خ..خ...)) (12). وعلى مستوى الاعتقاد المحلي، يمكن أن نستدعي في نفس القصة، صورة الفقيه بعد أن دخل في روعه أن العين فعلا مسكونة بسيدنا عزرائيل: ((فتوقف وهو يتلو بعض الآيات، ويردد بعض الأدعية، وتهيأ له أنه في حالة وجد، فجثا وجعل يرغي ويزبد، ويميل يمينا ويسارا وأماما وخلفا. تسليما لرجال الله.. إن الساعة آتية لا ريب فيها.. اليوم يومكم أيها الزناة. حانت ساعتكم أيها المذنبون. قرب وقت القصاص أيها المجرمون. تسليم يا رجال الله))(13).

وإذا كان المجال لا يسمح باستحضار باقي المشاهد المحلية من مختلف قصص المجموعة، فإننا نستطيع من خلال قراءتنا لها، أن نؤكد أن عنصر المحلية يمثل الخيط الرابط بين قصص مجموعة (دائرة الكسوف)، وربما كثير من قصص مجموعاته الأخرى. على أن الكاتب لم ينقل الوقائع المحلية بشكل فوتوغرافي انعكاسي، بل شغلها بطريقة تخييلية ممزوجة بالسخرية، علاوة على أن هذه المشاهد المحلية، لم توظف باعتبارها مشاهد وصفية تأثيثية، بل كان لها دورها الجمالي في تطوير الحدث والصعود به إلى نقطة التأزيم والتوتر.

وبهذا، يمكن القول إن المتتبع للتجربتين القصصية والنقدية للمبدع والباحث د. مصطفى يعلى، يدرك أنه يتميز عن كتّاب جيله بكونه يلتزم خيطا ناظما يؤطر مساره الإبداعي / الفكري، ويكمن في سؤال المحلية التي تزخر بها محكيات نصوصه القصصية، وكذا أعماله البحثية، مما

يعكس اهتمامه العميق بالخصوصية المغربية والبنية الذهنية المحلية للمجتمع المغربي. ويهمنا في الأخير، أن نلفت النظر إلى مسألة أساسية، ذلك أن قراءة الأعمال القصصية للقاص مصطفى يعلى لا ينبغي أن يتم تلقيها باعتبارها انعكاسا لصوت المحلية الذي يتردد في كتاباته النقدية وكفى، بل يجب الالتفات إلى ضرورة استحضار المكون الجمالي في أعماله السردية، والذي يدخل ببلاغته ضمن منطقة السهل الممتنع.

المصادر والمراجع

1) لسان العرب، لابن منظور، تح. عبد الله علي الكبير ومن معه، دار المعارف، مصر، ج. 5، ص. 3877 (نسخة إلكترونية).

2) مصطفى يعلى: مجموعة (دائرة الكسوف)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1980، ص. 15.

3) نفسه، ص. 26.

4) و 5) نفسه، ص. 104.

6) نفسه، ص. 9.

7) و 8) نفسه، ص. 41.

9) مصطفى يعلى: ظاهرة المحلية في السرد المغربي: حفر عن خصوصيات المجتمع المحلي في نصوص القصاصين المغاربة الرواد، سل. الأربعة، مطبعة الأمنية، الرباط، طبعة 1/ 2011، ص. 38.

10) دائرة الكسوف، ص، 9.

11) و 12) نفسه، ص. 12.

13) نفسه، ص. 12 ـ 13.

قصة

فاتحة النّهايات

بهاء بالنوار/ كاتبة . الجزائر

حدّثيني الآن ماذا لديك؟ فارقني وجهك منذ ساعات عشر (دهور عشرة) قابلت خلالها دون شكّ وجوها جديدة، وأقنعة قديمة، قصصا، وحكايات، وبقايا كلمات.

نمت خلال بعض من ساعاتها ؟لا بأس لكنّك حتما قابلت في تلك المنامات بعضا من أشباح الماضي، أو رؤى الآتي، بعض من متاهات الآن.

بالحكي وحده يحيا الإنسان حدّثيني عمّا لديك. وأعيدي إن كنت امرأة حقّا، أو نثر آلهة بعضا من نثار ذلك اللهب، بعضا من نثاري...

ففي حيث أنت أو تقدّمي. أغمضي عينيك، أو أشهريهما، وأشرعي نوافذ الحلم، أو غلقيها، كلماتك كانت ولا تزال جرعة الكذب الجميل، واحة الموت السّعيد.

****

في البدء كان الجسد... وكانت ولائمه الباذخة، فرحي البدائي، وغصاتي، وأغنيتي الطفولية، وأناتي: جنتي الأولى، وجحيمي...

عددهنّ تجاوز عدد ساعات السّنة، وعدد دقات الفؤاد، وذرّات الرّمال: حكايات تلتها حكايات، وشهقات، وفردوس عجيب يندس في ثنايا فردوس عجيب: وأنا... ثمّ الكون الحميم... ثمّ ... هنّ.

****

لم يدم ذلك الزمان طويلا، حين صهل الموت، واضطرمت الشرايين، وحشرجت الأعين فاغرة جفونها غير مصدّقة ما كان. كامة واحدة مني قبيل الفجر أو بعده كانت فاتحة الاحتفال... **(وخاتمة الاحتفال)**: تلال عالية من الجماجم البيضاء، والسّمراء، والصّفراء، وأشرعة طافية من الجدائل السوداء، والشقراء، والشعثاء: جميلتي الأبهى بينهنّ جميعا، لم أرض لها بأقلّ من عقد لؤلؤيّ حبّاته صيدت من الجزائر واق الواق، وحفظت في خزائن بنات ملوك الجان، يلتفّ حول عنقها العاجيّ بحنان، ويراقص النبض بحنان مع كلّ جثّة تهوي عمري الفاني يتجّدد، ودمي يتجلّى، وشبابي يتبرعم: القوة عمري، والجسد تاريخي، وعلى أكوام العظام مجدي.

****

بالحكي وحده يحيا الإنسان

روّضتني الأخرى ليلة واحدة أو ليلتين (لا أدري من

أين أتوا بالألف الباقيات) كانت مثل سواها، خاتلتني بضع ساعات كدت أغرق خلالها في غواياتها، لكنّني لم تخدّرني أبدا أكاذيبها، ولا امتدّت يداها إلى مفرقي، أو حتّى مسّت جبيني.

(شعرتي العجائبيّة لا تزال في مكانها، ولا يزال الدم فرحتي الكبرى، وإكسيري السرّي).

****

ألف ليلة (كما يزعمون) من الجبن والوداعة أغمدت السيوف فيها، وشاخت الخناجر، وهام الجلاد على وجهه يستجدي القوت في محلات الكرخ والرّصافة، بعد أن فقد وظيفته ،و تلقفته البطالة، واحتضنه النسيان.

طفلا غريرا خلالها، أو شيخا ذليلا أتلقف كلماتها المريض جرعات الدّواء، وكما تتلقف الأرض العطشى زخّات المطر، وخطوات العشّاق، وأكاذيب الشعراء.

صارت الحكايات عمري : ألف ليلة وليلة كما يزعمون، وأنا أتوهّج. (هل تكفي امرأة واحدة كي يتوهّج مثلي ؟)

****

ألف يوم ويوم، أم ألف عام وعام، أم ألف ساعة وساعة، ألف دقيقة ودقيقة، ثانية وثانية، أيّا كانت المقاسات فالختام واحد : هادم اللذات، ومفرّق الجماعات، مخرّب القصور، ومعمّر القبور، ومقفر القلب إلاّ لوعة، والسؤال :

عاشق يفوز بعاشقته لماذا يرحلان ؟

شمس نهار، كوب صباح، قمر تمام، لماذا يمتصّ الدوّد والتراب محاسنها ؟

سندباد يعود من رحلات السّبع، لماذا لم يكمل الألف ؟

ملك يغزو الدّنيا، لماذا لم يغز ما وراءها ؟

جبّار قهر الملوك، وأذلّ السلاطين ؟ لماذا لم يقهر الجنّ؟ والأشباح ؟ والأبالسة؟ وال. . .موت؟

جبّار آخر ونصف أذلّ البشر وأضنى الآلهة ؟ لم لم يكن هو نفسه إلها ؟ كاملا، غير منقوص ؟ أو شيطانا ؟ لماذا يرضيه البين بين ؟

****

أكاذيب لا تتبرعم إلاّ ليلا، يدثرها الظلام، ويستر عنّي قبحها، وحين يصبح ديك الصّباح، وتتسلل خيوط الفجر الصّريح إلى مخدعينا، ويتأهب الجلاد مشرعا ذراعيه، وأذنيه، تغادرني الغواية قبل أن أغادرها، وتترك الأبواب مواربة دوما، بعضها للأمل للّهفة، للشوق، للانتظار، للجدوى.

قتلتها في خيالي طيلة تلك الصّباحات، وحفرت لها في كلّ زاوية من زوايا القصر رمسا فاغرا فاه، ينتظر مباهجها.

رواغني الموت خلالها، وراوغها، راوغتني هي، وراوغتها، وحين ضاق بي الصبر وبها، أغمدت خنجري الدّامي في قلبها، مستودع أكاذيبها، لم يفعل الجلاد شيئا، فقد سرّحته منذ أن أمسك العفريت بتلابيب التاجر المسافر، وقبل أن يقبض الموت روح الإسكافي معروف قبضت أنا روحها، وفجر اليوم الأخير دفنتها، أسفل شجرة الياسمين غيّبتها (هل هذا أريجك أنت أم أريج الياسمين يا فاتنتي ؟)

****

أسكتك أخيرا عن الكلام المباح، وغير المباح، وأخرست نبضك إلى الأبد، لا يهمّ إن كان ذلك بلمعة الخنجر، أم بلمعة اللّؤلؤ، ولا يهمّ إن كان طيفك أنت الذي يزورني الآن أم طيف سواك .

عيناي تفتحتا على اللانهاية، وأكاذيبك أيقظت في نفسي حرقة السؤال، أنا قضيت العمر قانعا بكفاف الجواب، مستنيما إلى دفء القصر، وراضيا بهمهمات الخدم، ومكر الجواري، وقهقهات المهرّجين.

بوداعة شاة أغمضت عينيك، وأسلمتني عنقك، ورضيت بحكمي، فألحقتك بالأخريات، ولم أبق منك إلاّ على رذاذ ضحكات، وحفنتين باذختين من الرّماد (هل أعجنهما ببعض المسك وأجعل منهما وعاء نخبنا القادم ؟ ومسرّاتنا الآتية ؟)

و خرقة تكاد تبلى من كمّك الأزرق، الذي دوّخني بعض الزّمان، حين كنت حركات كفيّك وردا، وعبيرا، وموسيقى.

سبحان اللّه، من إكليل ورد كومة النفايات، ومن وله وغرام إلى ولائم دود وتراب .



رحلة العدم

بثينة غمام/ كاتبة، تونس

يمشي في طريقه إلى المقهى واجما مطأطئ الرأس، يقطع الطريق وهو مستغرق في تفكير عميق مبهم، يتأمّل أسماله البالية الملطخة بمواد البناء والدهن، يتفحص يديه وقد تورمتا وتشققتا من رفع الأثقال ويتساءل في قرارة نفسه «كيف يكون هذا حالي؟ كيف وصل بي الأمر إلى هذه الدرجة ؟»

يصل إلى المقهى فيجلس على بابها منتظرا مرور أحد مقاولي البناء عله يظفر بيوم عمل في إحدى الحضائر. يطول انتظاره ولا أحد يأتي. يهم بطلب قهوة ثم يتذكر جيوبه الفارغة فيعتصر الألم قلبه.

هل سيكون عليه أن يطلب دينارا من والده اليوم أيضا ؟ هل سيقف منكسرا ذليلا أمامه للمرة الألف ليطلب دينارا مصروف يومه ؟ هل سيتحتم عليه مواجهة نظرات والده المملوءة حزنا وخيبة ؟

«لا. لا يمكنني تحمل المزيد. لا يمكنني العودة إلى البيت». بهذه الكلمات يهمس وعلى وقع هذه الكلمات يقرر أن يسعى هو وراء العمل لا أن ينتظره. ينهض من جلسته ويتجه إلى حضائر البناء سائلا عمن يبحث عن عامل. ولكن هيهات، يسأل فلا أحد ينقصه عامل. فماذا يفعل؟ ماذا يفعل؟

يعود ثانية إلى المقهى فهي الملاذ وهي الملجأ. يعلمه صاحب المقهى بأن مالك إحدى الضيعات يبحث عن عملة. تنفرج أساريره ويتجه من فوره إلى المزرعة المذكورة وإذ بصاحب الضيعة أحد زملاء دراسته. يستقبله باسما مستبشرا ويعلمه بنوع من الخجل بأنه يدير أعمال الضيعة خلفا عن أبيه المسن ثم يتحدث ويطنب عن أحلامه الضائعة بالوظيفة وبالمكتب ومن ثمة يكلفه بتنظيف الإسطبلات، فيكاد يتجمد في مكانِهِ وصوت يعلو في داخله «لا ليس الإسطبلات، كلّه إلا هذا».

يهم بالاعتذار وبالانصراف ولكن إلى أين ؟ أيعود إلى جلسته القاتلة المملّة في المقهى ؟ أيعود إلى البيت ليطلب من والده مصروف يومه ؟

تزعجه فكرة قتل الوقت في المقهى وتضايقه نظرات والده المملوءة حسرة ولوعة، فيطأطئ رأسه ويقبل بتنظيف الإسطبلات. يحمل معدات التنظيف ويشرع في العمل. يكنس الإسطبل ويملأ النقالة فضلات ثم يفرغها في المصب. بالسخرية الأقدار كيف تعبث به وتعبث. لا يرى النقالة، لا

يرى الطريق. لا يرى نفسه، فقط يرى ذاك الطفل الذي كانه. يراه صغيرا يافعا ويراه مضطرا لتنظيف الإسطبلات في صغره. يراه حاملا آنية ثقيلة مملوءة بفضلات الحيوانات على رأسه. يراه قرفا من رائحة الفضلات ويراه منهكا من الثقل. يراه يعد الخطوات إلى مصب الفضلات خطوة خطوة. يراه يحتسب الخطوات ومع كل خطوة يهمس «سأنجح في الارتقاء إلى المعهد، لن أنجح، سأنجح، لن أنجح...».

يقطع الطريق ذهابا، إيابا. سأنجح، لن أنجح، والخطوة الأخيرة تقرر مصيره. يراه سعيدا حين تنتهي الخطوات بسأنجح، تعيسا مهموما حين تنتهي بلن أنجح. المصير لا تقرره خطوات تقطع وكلمات تتكرر، المصير يقرره الجهد والعمل. وهو اجتهد وعمل بجد حتى ينجح وحتى ينتقل إلى المعهد. اجتهد واجتهد حتى يقطع نهائيا وإلى الأبد مع رفع الفضلات الكريهة وحملها إلى المصب. اجتهد وكدح حتى يكون له مستقبل أفضل، قرر أن يخط مصيره وأن يكون له الكلمة الفصل، فاجتهد وثابر وعمل بجد. شقي، سهر وتعب فقط لأجل أن ينعم بمستقبل أفضل وبحياة مرفهة. كل خطوة قطعها في صباه ووعاء الفضلات فوق رأسه كانت تحفزه أكثر وأكثر على الاجتهاد في تحصيل وطلب العلم. مع كل خطوة كان يقطعها وإناء الفضلات فوق رأسه كان يتخذ قرارا، يقطع عهدا ويرسم طريقا واضح المعالم نحو مستقبل مشرق.

توقع أشياء كثيرة ولكن ماهو عليه اليوم لم يكن أبدا متوقعا. حسب حسابات كثيرة لأوضاع مختلفة ولكن هذا الوضع لم يكن واردا حتى في أبشع كوابيسه. ظن أنه قطع نهائيا وإلى الأبد مع حمل إناء الفضلات فوق رأسه وإذا به يعود إلى نفس النقطة وكأن السنين لم تمر ولم تمض، وكأن الفضلات ألفته وتأبى تركه. الآن بات يقطع الخطوات حزينا بائسا وهو يجتر المرارة ويجتر الخيبة. لا كلمات عن النجاح يرددها. فقط إحساس ذريع بالفشل وبالخيبة. لا أمل في نجاح آخر يقويه ويشد عزمه ويمنحه القدرة على الاستمرار والمواصلة. لا أوراق أخرى رابحة يلعبها. لم يمتلك والده ضيعة يطمع في إدارتها حين يكبر ولم يمتلك عقارات أو أراضي يطمع في بيعها حتى تعيله متى اشتد عوده ولم تكن لوالده علاقات أو صلات نافذة حتى يستند عليها وقت الحاجة. أدرك منذ صغر سنه ألا أوراق رابحة بحوزته، ووعى بأن عليه أن يصنع فرصته وأن يفتك ورقته بنفسه. لم يكن لديه من ورقة رابحة سوى ورقة النجاح والتفوق في الدراسة فعمل بجد واجتهد حتى تفوق وحتى تخرج.

أتراه قد أخطأ الحساب؟ أتراه قد سلك الطريق الخاطئ؟ أتراه لم يحسن اختيار الورقة الرابحة؟

أجل لا شك لديه في هذا. لا شك مطلقا. ورقته الرّابحة افتكت منه معظم سنين العمر لتعيده بعدها إلى نفس النقطة. ورقته الرابحة افتكت منه ما يناهز العشرين سنة من عمره لتعيده حمالا للفضلات في الإسطبل.

كيف يكون هذا؟ كيف؟ لا يعقل هذا، لا يعقل. تعلو الأصوات الرافضة في أعماقه وتعلو. تعلو الصرخات في أعماقه وتعلو حتى يكاد يفقد العقل ويكاد يجن. يقذف بأدوات التنظيف وبنقالة الفضلات أرضا ويفر هاربا، صارخا «لا يعقل هذا لا يعقل». يجري هاربا ويجري. يهرب من الماضي ويهرب من الحاضر. يهرب من الذكرى ويهرب من الواقع. فإلى أين المفر وإلى أين المهرب؟ إلى أين الجري؟ في أي اتجاه وإلى أي منفذ؟

تظلم أمامه كل السبل وتقفر. توحل أمامه كل الدروب وتوحل حتى يستحيل كتلة من الألم ومن الحسرة. كتلة من التيه ومن الضياع. يجري مبتعدا عن المزرعة ويجري. شبح الفضلات يطارده ويتعقبه. ذكرى الأحلام تؤلمه وتخزه. فإلى أين المفر وإلى أين المهرب؟

يظل متسكعا في الشوارع يتنقل حيثما تحمله قدماه غير عابئ بأشعة الشمس الحارقة التي تلفح وجهه ولا بنظرات المارة وهم يرمقونه كما يرمق المتسول. يظل هائما على وجهه. يمشي ويمشي من دون هدف أو مقصد.

تحمله قدماه من حيث لا يدري إلى المقبرة ويجد نفسه جالسا أمام قبر أمه. يتأمل القبر وكأنه يراها حية لم تمت. يراها عائدة من العمل في تنظيف البيوت منهكة متعبة والبسمة على شفتيها. يسمعها تقول له كل يوم أنت الأمل وأنت الملاذ فلا تخيبنا. يسمعها تدعو الإله في صلاتها وتبتهل. يسمعها تقول له بعد كل صلاة لأجل نجاحك أدعو وأبتهل. يراها كادحة عاملة شاقية لأجله. يراها كشمعة تنطفئ لأجل أن تنير دربه ويحس الرجاء والأمل في نبرات صوتها. أدرك منذ حداثة سنه أن أمه قد أعياها العمل في البيوت وأتعبها وأدرك أنها لا تنتظر غير اليوم الذي ينجح فيه ويتخرج حتى يحمل عنها العبء. أدرك كل هذا فوعدها بالاجتهاد في طلب العلم وجعل تحقيق دعواتها هدفا يثابر ويسعى لأجله. وعدها بأن يريحها يوما من العمل ومن المشقة. وعدها بأن يسلمها أول مرتب يتقاضاه وكل مرتب. وعدها بأن يصنع لها ولعائلته مستقبلا أفضل يعرفون فيه طعم الراحة بعد التعب وطعم الهناء بعد الشقاء. عاهدها وعاهد نفسه على أن يعوضها كل الحرمان وكل التعب.

عاهدها وعاهد نفسه على صنع غد أفضل ومضى قدما في تحقيق هدفه لا يثنيه عن عزمه طيش شباب ولا رغبة في اللهو والمرح. تعب وشقي، كد وعمل، سهر وسهر. والآن ماذا حصد ؟ لا شيء، لا شيء مطلقا غير الحسرة على الوعود والعهود التي لم يقدر على الايفاء بها. لا شيء مطلقا غير الخيبة وغير الصدمة. توفيت والدته قبل أن تعرف معنى الراحة ومعنى الفرحة. توفيت قبل أن يتخرج وقبل أن يسلمها أول مرتب. لم يمهلها الموت حتى ترى أمانيها وابتهالاتها تتحقق. لم تمن عليها الحياة بالمزيد من الوقت. فقط لفظتها متعبة مرهقة راجية آملة. ماذا لو شاهدته الآن وهو في هذا الوضع وعلى هذه الحالة؟

فجأة يهمس صوت في أعماقه «ماذا لو كانت تراني فعلا ؟ يعتقد البعض بأن الأموات ترى زوارها فماذا لو كانت تنظر الآن إلى أسمالي البالية الملطخة وإلى شعري المشعث؟ ماذا لو كانت تتفرس ملامح وجهي وقد اختفت منها كل علامات الثقة والهيبة ؟ ماذا لو كانت تلمح على قسمات وجهي الألم والخيبة؟». يجزع للفكرة جزعا شديدا فيخرج من المقبرة جريا. يجري هاربا ويجري حتى تتقطع أنفاسه فيجلس تحت ظل أقرب شجرة باكيا منتحبا ويقول «اعذريني أمي. اعذري حالي واعذري مظهري. سامحي تيهي وضياعي. سامحيني فقد تحطم حلمك وحلمي. سامحيني فأنا لم أرغب أبدا أن أبلغ هذا المبلغ يوما. سامحيني ولكنني أقسم لك بأنني لم أقصر يوما. حتى بعد وفاتك لم أقصر. لم أنقطع عن الدراسة يوما. لم أخالط الأشقياء يوما. لم أنشغل عن الدرس باللهو واللعب. لم أكف عن الاجتهاد والسعي للحظة. نفّذت كل نصائحك حتى بعد موتك. ظلت أمنياتك ودعواتك ترن في أذني دوما. رافقني

رجاؤك طيلة سنوات الدراسة ولم أرض بغير النجاح والتفوق. حققت حلمك وحلمي. بلغت أمنيتك وأمنيتي ولكنه زمن جائر ظالم تتحطم فيه كل الأحلام وتضيع فيه كل الأماني. زمن عجيب متناقض تنقلب فيه كل المفاهيم والموازين. قدر ساحق لا يهمه حاضر أو ماض لا تهمه وعود أو آمال لا يهمه رجاء أو مراد لا تهمه روح أو ذات. ومن وسط الفراغ والتخبط تخرج بعض الكلمات لأغنية قديمة «قدر أحمق الخطى سحقت هامتي خطاه...». يهمس بالكلمات فإذا بكل كلمة تدوس موضعا للألم وتفجر آهة. ينهض من جلسته مرددا الكلمات، صوته يعلو أكثر وأكثر في كل مرة حتى يصير كالصراخ «قدر أحمق الخطى سحقت هامتي خطاه...». يصرخ بالكلمات ويصرخ ولا أحد يفهم الصرخة، كل من يسمعه يخاله يغني في نشاز فيعرض عنه وهو سائر في الطريق يدندن صارخا نفس الكلمات. الصرخات لا يعي حقيقتها أحد، لا يدرك عمقها ولا يدرك فحواها أحد. الصرخات تضيع في الفضاء الرحب لا تخلف أثرا ولا تترك صدى. الصرخات تتوه مع كل الصرخات وتتماهى فيها. يظل سائرا هائما على هذه الحالة وكأنه في عالم غير العالم. يستفيق فجأة من حالة الهذيان التي تملكته على صوت أحدهم يناديه باسمه، يلتفت إلى مصدر الصوت فإذا به زميل آخر من زملاء الدراسة. يبهره مظهره الأنيق وثيابه المتناسقة وتبهره أكثر السيارة الفاخرة التي يمتطيها. بالسخرية الأقدار ويا لقسوتها. هذا الزميل كان يعاف دروس المعلم منذ صغر سنه. هذا الزميل لم تستهوه الدراسة يوما ولم يجد في نفسه من رغبة في مواصلتها فقرر الانقطاع عنها وشرع في العمل منذ سنوات شبابه الأولى. انتقل من حرفة إلى أخرى حتى استقر به المطاف في دكان لبيع قطع خردة السيارات. حذق العمل وفهمه واستوعب دواليبه. عرف كل المزودين وطرق التعامل معهم فجمع المال لسنوات طويلة وبعدها فتح دكانا صغيرا خاصا به، يبيع ويشتري قطع الخردة. وتدريجيا تحول الدكان الصغير إلى مستودع كبير تحول بعدها المستودع الكبير إلى مستودعات كثيرة تدرّ عليه أرباحا طائلة تعد بعشرات الملايين. زميله ينقطع عن الدراسة فيربح عشرات الملايين، يرتدي أفخر الملابس، يركب أفخم السيارات، يسكن أرقى البيوت ويعيش أرفه عيشة. وهو يتمسك بدراسته، يثابر فيها حتى يتفوق ويتخرج حاملا لشهادة عليا فيرتدي أسمالا بالية، يسكن أفقر البيوت، يعمل هنا وهناك أجيرا بقوت يومه ولا يملك فلسا واحدا في جيبه. فياللمفارقة العجيبة الغريبة.

يتساءل في أعماقه «ما نفع شهادتي العليا إن لم تضمن لي أبسط مقومات العيش الكريم ؟ ما فائدة شهادتي العليا إن لم تبن لي حاضرا ومستقبلا كريما ؟ ما نفعها ؟ ما نفعها ؟».

يستفيق من شروده وذهوله على وقع صوت زميله وهو يحدثه عن آخر سفرة قام بها إلى الصين، فيبتسم له ابتسامة شاحبة ويقول بصوت هامس «أجل رحلة إلى الصين. أقلت إلى الصين ؟ آه أجل الصين. هذا جيد جيد جدا». يهم بتوديع زميله والانصراف وإذ به يستوقفه قائلا «ما رأيك في العمل معي ؟ هيا امتطي السيارة سنذهب إلى المستودع الرئيسي».

يحس الصدق في نبرات صوته ويقرأ في عينيه رغبة صادقة في مساعدته. فيفكر ويفكر. أيقبل أم يرفض؟. يقيم المعادلات والموازنات. يحسب الربح ويحسب الخسارة، فيدرك بألا شيء يخسره فلمَ لا يجرب حظه ما دامت إمكانية الربح قائمة ؟.

ينتقل الإثنان إلى المستودع وبالشساعة المستودع وباللكمّ المهول من العملة بداخله. يسأل زميله في غرابة «أتحتاج فعلا إلى عامل آخر؟ ألا يكفيك كل هؤلاء؟ يبدو بأن لكل واحد منهم مهمة يقوم بها ولا يبدو أنه ثمة شغور في أي موقع». يجيبه زميله ضاحكا «هيا لا تعقد الأمور ستكون مسؤولا عن كل هؤلاء». يجيل نظره بين العملة فيلاحظ وجود مسؤول بينهم ويدرك بأن زميله لا يحتاج إلى عامل وبأن عرضه كان من باب الإحسان والشفقة فتأبى عليه نفسه أن يقبل. وكيف يقبل ؟ إنه لا يستجدي إحسانا أو شفقة إنه فقط يطلب أن يعمل بكرامة. يشكر زميله على عرضه ويعتذر منصرفا لا يوقفه نداء زميله ولا محاولات إقناعه. ينصرف كطير جريح مكسور الجناح يتخبط ويتخبط من دون أن يقدر على الطيران.

يمشي مجددا ويمشي هائما لا يدري أي الطرقات وأي المسالك يسلك. فقط يمشي ويمشي. فقط يهذي ويهذي. فقط تتداخل كل الأفكار، كل الوقائع وكل المعادلات في رأسه. يحاول ترتيبها، يحاول فهمها ولكن يستعصي عليه الترتيب ويستعصي عليه الفهم.

يمضي هائما، شارد الذهن متخبطا بين الماضي وبين الحاضر، بين الحلم وبين الواقع، بين المعقول وبين ما يتجاوز حدود العقل والإدراك.

فجأة يستوقفه صوت ثان، صوت حبيب عزيز على قلبه. لا يحتاج إلى الالتفات فهو يعرف جيدا صاحبة الصوت، يعرفها جيدا. يستحي من الالتفات فكيف يلتفت وهو على تلك الحال الرثة ؟ كيف يلتفت لتراه ويراها ؟ كيف يقدر على تحمل نظرات الحزن والمرارة في عينيها ؟ كيف ؟ كيف ؟ ثم لماذا يلتفت أصلا ؟ لماذا ؟ لا شيء لديه يقوله، كل الكلمات قيلت ولا شيء يضيفه. لماذا يلتفت ؟ سيضعف إن رأى الرجاء والانتظار في عينيها وسيذوب قلبه ويتفتت حين يذكر حبهما مجددا. لماذا يلتفت فلا شيء لديه يقدمه إليها. لا شيء مطلقا. لا مالا ولا بيتا. ستعلمه للمرة الألف بأنها لا تريد مالا ولا تريد بيتا، بأنها فقط تريده. ستخبره للمرة الألف بأنها مستعدة للتعب معه وللتضحية من أجله. ستخبره للمرة الألف بأن حبهما أقوى من كل العقبات ومن كل المستحيلات. أجل ستخبره بكل هذا وستضيف بأنها ستنتظره.

ولكن هو أكثر عقلانية وأقل شاعرية منها. هو يدرك تماما بألا مستقبل لهما معا، بأنهما سيتحطمان على صفحات الواقع إن هما ارتبطا. يدرك بأن تحديات الوضع أقوى بكثير من رابطة حبهما، يدرك بأنهما رهان خاسر مسبقا فلماذا المراهنة ؟ لماذا يقامر بمصيرها؟ لماذا ؟ الحب لن يصمد ولن يبقى، الحب سينهار أمام الجوع والحاجة، الحب سيتهاوى أمام اليأس والضياع، الحب لن يبقى صامدا أمام عدم الاستقرار وانعدام الموارد، الحب سيضل طريقه إلى قلب حبيبته يوم تدرك بأنه عاجز حقيقة عن إعالتها وإعالة أبنائهما، الحب سيرتطم كأمواج البحر على صخر الواقع وسيتناثر ويختفي من دون أن يقدر على الصمود، حبهما مهما كان قويا ومهما كان عاتيا لابد أن يتحطم على صخر الواقع. فاذهبي. ارحلي. امضي في سبيلك أيتها الحبيبة العزيزة على الروح والقلب. فقط امضي لاتناديني، لا تنتظريني، لا تأملي مني شيئا فأنا الحطام. أنا الصفر. أنا العدم وأنا الفراغ. لا يلتفت إليها. لا يحدثها. لا يجيب نداءها. فقط يمضي شارد الذهن محطم الوجدان. فقط يمضي. يتركها هنالك لدمعها، لأملها المحطم،

لرجائها الخائب ويمضي. يمضي في طريقه إلى العدم. يمضي مسلوب الروح والوجدان. يمضي فاقدا للعقل وللكيان. يمضي بلا روح، بلا ذات، بلا هدف، بلا حاضر، بلا مستقبل. فقط يمضي مثقلا، مثخنا بالجراح، مشحونا باليأس ومشحوذا بالفراغ.

يمشي مجددا ويمشي شاردا وتائها تماما. يمشي ويمشي من دون أن يدري أين يمشي.

يستفيق من ذهوله مجددا على أصوات صارخة شاتمة مطالبة مستنكرة وإذا به أمام مقر المعتمدية! الحشد مهول وكأن كل البلدة قد اجتمعت هناك. كلٌ يمسك أوراقا ويحكي قصة، كلٌ يصرخ وضعا ويطلب حقا، كلٌ يصرخ ويئن وكلٌ يتوجع ويتفتت، كلٌ يصارع واقعا مريرا ويتخبط، كلٌ ساقط في هوة سحيقة وكلٌ يطلب حبلا يمتد إليه ليخرجه، كلٌ يمشي في درب مظلم وكلٌ يطلب سراجا ينير دربه، كلٌ يمشي في طريق مسدود وكلٌ يطلب مخرجا ويطلب منفذا.

أيقف معهم ليصرخ ويطلب ؟ أيقف معهم ليزيد الحشد نفرا وليزيد الصرخات صرخة ؟ أيقف معهم ليزيد المطالب مطلبا وليزيد الوضع تأزما ؟. يفكر ويفكر، يقلب الأمر على جميع وجوهه ويقلب، يتفرس كل الوجوه والملامح ويتفرس، الكل يقطر حزنا ويقطر ألما، الكل يبكي ويتوجع. أيزيدهم حزنا ويزيدهم وجعا؟

لا هذا يكفي. إلى هنا ويكفي. امتلأ كأس الصبر وفاض، سال الدمع حتى صار سواقي، احترقت الروح حتى صارت رمادا، تاهت الذات حتى ضاعت تماما. لا، هذا يكفي. هذا يكفي.

يجري مسرعا إلى أقرب صيدلية، يختطف منها قوارير كحول، يحمل القوارير ويجري نحو الحشد، يشق وسطهم طريقا والكل غافل يطالب بحقه. يفتح كل قوارير الكحول ويسكبها على نفسه وعلى الخلق من حوله كيفما اتفق. الناس لاهون عنه بالصراخ وبالمطالبة، الناس لا يشمون رائحة الكحول ولا يدركون حقيقة ما يجري إلا بعد فوات الأوان وبعد إضرامه للنار في نفسه وفيهم. الناس تصرخ وتصرخ من شدة الألم، البعض يفر سالما والبعض يحترق. الصرخات تعلو وتعلو ولا أحد يخرج من المعتمدية ولا أحد يستطلع الأمر فالضجة واحدة والصرخات قائمة من قبل أن يشتعل الخلق. السادة المسؤولين لا يغادرون مقاعدهم ولا يخرجون من مكاتبهم حتى تبلغ أنوفهم رائحة الشواء. السادة المسؤولين يقفون مصدومين مذهولين عاجزين عن السيطرة على الوضع وعن اتخاذ القرار. العباد تصرخ وتصرخ، الصرخات تشق عنان السماء، تصدّع الآذان، تدمي قلوب المتفرجين وتبكي عيونهم. أحد المارة يلتقط هاتفه ويصور المحرقة. البعض يبحث عن أغطية يطفئ بها نار الحرقى. وهو، هو وسط الحشد يشتعل من رأسه إلى أخمص قدميه، يحترق يصرخ صراخا يذيب القلب ويفتت الحجر. هو لا يصرخ النار المحرقة فحسب هو يصرخ ضياعه ويصرخ خيبته، يصرخ فراغه ويصرخ عدمه، يصرخ ماضيه وحاضره ومستقبله، يصرخ قصته ويصرخ كل القصص، يصرخ ألم الروح وألم الجسد، يصرخ ألم النار وألم الواقع الشاق المضني.

اليوم فقط، اليوم فقط تسمع صرخته. اليوم فقط يسمع دوي انفجار هائل لروحه وفكره.

اليوم فقط تبث صور المحرقة في كل وسائل الإعلام وفي كل وسائل الاتصال الحديثة. اليوم

فقط يسمع كل العالم صرخته وصرخات كل من معه. اليوم فقط يعي كل العالم ملحمته وملحمتهم. اليوم فقط يتفطن العالم لمأساته ولكل المآسي.

ولكن بعد ماذا ؟ احترقت الأجساد ومن قبلها احترقت الأرواح. بعد ماذا ؟ تبعثرت الأجساد ومن قبلها تبعثرت الذوات. بعد ماذا ؟ وارى الأجساد التراب ومن قبلها وئدت كل الأحلام وكل الآمال. بعد ماذا ؟ خسر الدنيا وخسر الآخرة. قتله الواقع وقتله الفراغ فقتل نفسه وقتل أرواحا كثيرة معه. سحب منه الحق في الحياة الكريمة، فانسحب وسحب معه كثيرا من المعذبين. قتل فيه وفيهم الألم. قتل الصرخات وقتل العدم. لم يفكر مطلقا. لم يتساءل إن كان سيكتب شهيدا أو منتحرا. لم يتساءل إن كان سيكتب محررا للأرواح أو سالبا لها. لم يتساءل إن كان سيكتب بطلا أو مجرما. لم يتساءل عما بعد الحياة وعن شكل الموت وشكل الآخرة. لم يتساءل إن كانت محرقته ستغير وجه العالم إلى الأبد أم ستبقيه في خموله وفي سكونه. لم يتساءل عن أي شيء قط. فقط قرر في لحظة ضعف وجنون، في لحظة تيه وضياع، في لحظة فراغ وعدم أن يضع حدا لكل الإحساسات المريرة الفظيعة، أن يقول يكفي، وأن ينسحب.



شعر

بعد ساعة.. (أو) على لسان الشّجرة

شمس الدين العوني/ شاعر، تونس

نينو جوديس

بوقفة راهب
ونظرة طفل
يقتفي جوديس أثر الكلمات
السّخية
وهي تفصح له عن الألوان
والعناصر
والأمل...
وقطّ المنزل القديم
والشجر والبحر.
شاعر يرى البرتقال
بين أبيض وأصفر
يتلقى نور الشمس
بذاكرة نباتيّة..

وجوه...

وجوه يلفّها الخسران
في ضفّتيه..
حيث الشرور والسّواد البارد..
رأيت النور يجلس في باحة
الألوان
هي الذّكرى
أو كأنها هي..
وجوه تلطم خدود التواريخ
تختفي
كموسيقى خلف الألوان...
هي غربة في المرايا
تزرع الأسئلة في الأيقونات
هي أعمدة النشيد
في هذا البرد الكوني المريع..

إلى طارق الطيب..هناك..في فيينا..

أراك الآن تسكب في
شوارع فيينا شيئا
من غفوات القلب
ومن خطاك...
محروسا بأغاني البدو
في أرياف السودان ومصر..
هي تخليصاتك
بعد فسحة بنيويورك سنة 1995
تبحث عن علوّ آخر
كطفل شرقيّ
يلقي بالحصى في البئر
يلهو بأصوات المياه..
أعرف جيّدا أنك تكتب
لتسخر
وتقتفي أثر السّراب
تلك كلماتك
على لسان الشّجرة
والأشياء البسيطة..

بعد ساعة...

في مقهى القشّاشين
الذي كتبت فيه نصّ معدن الحال إلى نجا المهداوي...
قبل عشرين عاما...
جلست أنتظر فنجان القهوة بماء الزهر مستمتعا بالإيقاع
الذي أحبّه...
حيث يحرص عمر قدور على جودة أخرى تلائم
المكان...
قفزت إلى رأسي ألوان الذكرى...
وسافرت...
بعد ساعة أو نحوها...
وأنا أغادر الأقواس والأعمدة
أدركت أن كل شيء قد تغيّر
تبخّرت رائحة البن
صوت أم كلثوم
الرجال الذين كانوا يتناقشون
في هدوء ويطرحون جراح الأسئلة
في الفكر والثقافة والتراث
الشعراء...
الشيوخ المارون من حين لآخر وهم
يرتدون الجبّة في أناقة فارقة...
محفوفين بالعطور النادرة...
تغيّر كل شيء
نعم..
لقد تغيّر كلّ شيء
وعاد الصّمت الموحش
والفوضى "الخلاّقة"...

فيما كان...

فيما كان يقرأ قصائده

بعينين من مسرّات وكشف...
لمحت خرائط وأكوانا ترقد في راحة يده
اليمنى وهو يشير إلى الآفاق...
في تلك الليلة بدار الأصرم أين رقصت
كلمات
كما يرقص الدراويش من الأخذ
والذوبان...
كانت اللّغة مطرا آخر يبللنا
بالصّداقة

حيث أفضى الشعر إلى زنجبار
وأمكنة أخرى عنّ للشاعر أن
يقيم لها أعراس اللّغة...
فيما كان فلتار يقرأ النصوص
انبثقت من بين النقوش والسيراميك
ألوان
هي موسيقى الشرق الآخر:
"لأية شمس تشرقين يا ستيفان..."



ســـمــــاء الأرجـــوان

مفيدة البرغوثي/ شاعرة، تونس

سقطت قطرة دم
من سيف جلّاد
بتاريخ و جغرافيا
جديدة
جدّت لمحو منظوماتها
القديمة
كي تستريح
***
قطرة الدّم
احمرّت خجلا
لاحمرار اللّون
فيـــــها
واستعارت ريشتين
ونامت
في بياض
***

قطرات دم
قانية الغضب
لاحقتها في المنام عفّرت ريشاتها
بسواد ساحر
***
قطرة الدّم
صاحت
أتركوا أطفالي و باحاتي
أتركوا جلدي وعظمي
و صباحاتي الصّغيرة
***
قطرة ندى
أثمرت
فاحت ، بلون
الأرجوان
واستمرّت في خرير

أحلام عذارى
في مساءات سجينة
هل لقطرات النّدى
أفجار صغيرة
و أهداب طويلة
و امتدّت ؟
وهل لدمي القاني
شهيد؟
***
في حلم فتاة غريرة
لون الحنّاء وحده
المشروع
ودمي المضرّج بالياسمين
***
قطرة الدّم أضاعت
وهلتها الأولى نامت في غمد سيّاف
بلا معالم
واستساغت لعبة الألوان

و الأفخاخ
و الأحزمة
فإذا الأزهار تنسف
والنّدى
يسقط عن أوراقه
وشظايا الوردة المفجوعة
تشجو
في مزاريب حزينة
***
لملمت أحزانها
القطرة
و تنفّست
دمعة طفل وليد
ذات لون وردي
واستعارت بتلتين
ثمّ صارت طلقتين
في سماء الأرجوان.